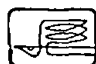
ANTANAS
MACEINA

RAŠTAI

VI

BENDRIEJI
FILOSOFIJOS KLAUSIMAI



Vilnius
„Mintis"
1994

UDK 1
Ma 32

Serija leidžiama nuo 1987 m.

Sudarė
ANTANAS RYBELIS

Redagavo
RIMA DULKINIENĖ

ISBN 5—417—00689—0

FILOSOFIJOS KILMĖ IR PRASMĖ

AUTORIAUS ŽODIS

Ši knyga turi biografinio pobūdžio. Jos autorius, užimdamas Münsterio i. W. universitete nebeatšaukiamą („auf Lebenszeit") filosofijos dėstytojo vietą (1962), pageidavo, kad jo *venia legendi* būtų paryškinta priedu: „kreipiant ypatingą dėmesį į religijos filosofiją — mit besonderer Berücksichtigung der Religionsphilosophie". Tai Vokietijos universitetuose yra įprasta, kai kurio nors dalyko dėstytojų esama keleto. Münsteryje tuo metu filosofijos dėstytojų buvo net aštuonetas. Todėl ir anas paryškinimas buvo prasmingas. Fakultetas mielai sutiko su autoriaus pageidavimu, ir taip Münsteryje tarp įvairių kitų atsirado ir „religijos filosofas". Autoriui tai buvo malonu todėl, kad jis, ilgokai dėstęs Rytų Europos filosofiją — visų pirma marksistinę, iš dalies betgi ir senąją rusiškąją,— galėjo dabar atsidėti „savam dalykui", kuriam jis jautėsi ir geriau pasiruošęs ankstesnėmis teologijos studijomis, ir artimesnis savos dvasios polinkiais.

Tačiau religijos filosofija turi vieną keblumą: ją lengva dėstyti, jei iš jos išjungiamas Dievo buvimo klausimas, paliekant jį metafizikai; ją sunku dėstyti, jei Dievo buvimas padaromas religijos filosofijos išeities tašku. *Metodiškai* Dievo buvimą išskirti iš religijos filosofijos galima visiškai teisėtai: religijos filosofas remiasi metafizikos išvada, kad Dievas yra, ir todėl apmąsto tiktai žmogaus santykį su šiuo esančiuoju Dievu. Šitaip Vakarų Europoje ir esti dėstoma bei rašoma religijos filosofija. Dievo buvimo klausimas joje nėra keliamas.

Bet kaip tik *šitaip* dėstyti religijos filosofijos autorius nenorėjo. Nes kaip Dievo buvimo išskyrimą iš religijos filosofijos pateisinti *egzistenciškai?* Argi galėtų religijos filosofas būti savo sąžinėje ramus, apmąstydamas žmogaus santykį su Dievu, o neatskleisdamas kelio į patį Dievą

kaip Būtį? Dievo buvimas yra juk religijos pagrindas. Kaip tad būtų galima praeiti pro šį pagrindą, tariamai pasiteisinant, esą jį yra atskleidę „kiti" — pasiskaitykite jų veikalus! Dievas nėra teorija, kurios nesą reikalo dėstyti, kadangi kiti yra ją jau išdėstę. Metodinis Dievo buvimo išskyrimas iš religijos filosofijos yra sąžiningas tik tuo atveju, kai religijos filosofas *žino* kelią į Dievą ir jį savo klausytojams *nurodo*.

Ilgą betgi laiką autorius tokio kelio nežinojo. Jis Dievą tikėjo. Tačiau atskleisti *protu* jo buvimo jis nemokėjo. Tuo tarpu filosofijai tai pagrindinis dalykas. Atremta į tikėjimą, o ne į žinojimą, filosofija virsta slapta teologija, nešiojančia filosofinę kaukę, po kuria slypi teologinis veidas. Tiesa, autorius savo gyvenime net du kartu buvo perstudijavęs aristoteliškai scholastinę filosofijos sistemą ir joje radęs ištisą Dievo įrodymų aibę. Ir vis dėlto jie autoriui visą laiką atrodė įtartini, nors jis aiškiai ir nesuvokė, kodėl taip yra. Tik įsigilinęs į marksistinę filosofiją, jis suprato Dievo įrodymų silpnybę, būtent: jie galioja tik tam tikros metafizikos rėmuose ir yra įimti į šios metafizikos pagrindus; jie yra ne išvada, o prielaida. Jeigu sakau, kad visa, kas juda, yra judinama *kito*, tuo pačiu tariu, kad yra ir pirmasis Judintojas, kurį Tomas Akvinietis pavadino Dievu. Jeigu sakau... Bet jeigu nesakau? Jeigu *būti* ir *judėti* yra tapatu? Tuomet nebereikia judėjimui išaiškinti „kito", o tuo pačiu nebereikia nė pirmojo Judintojo.

Iškilus Dievo įrodymų silpnybei sąmonės švieson, savaime buvo aišku, kad jie negali būti metafizinė autoriaus dėstysimos religijos filosofijos atrama. Tačiau *savos* atramos jis neturėjo. Užtat kurį laiką jis dėstė ne savą, o svetimą religijos filosofiją: F. Dostojevskio, V. Solovjovo, N. Berdiajevo...

Ir tik labai pamažu brendo jame *savas* žinojimas, kad Dievas yra. Psichologinis šio brendimo vyksmas neturi reikšmės, nes jis nebuvo nei koks „atsivertimas", nei „posūkis" ar „lūžis", o tik lėtas apmąstymas klausimo: *ar nebūtų galima Dievo buvimo taip atskleisti, jog jis išsitektų kiekvienoje metafizikoje?* Kaip Kantas moralei pagrįsti griebėsi formalinio kategorinio imperatyvo, apimančio bet kokią dorinę žmogaus padėtį, taip autorius, gal kiek Kanto ir paakintas, griebėsi Dievo buvimui atskleisti formalinės pačios metafizikos esmės, kuri yra visur ir visados ta pati, nors savo turiniu būtų net priešgyniška. Šio au-

toriaus žingsnio išvada buvo: pati filosofijos esmė kaip tokia liudija Dievo buvimą; Dievo buvimas atsiskleidžia ne kuriame nors pasaulio objekte ar pasaulio visumoje, o filosofavime kaip tam tikrame pažinimo būde; klausdami, ką reiškia filosofuoti, ir išvystydami šį klausimą ligi galo, baigiame Dievo buvimu; *pats filosofavimas yra kelias Dievop;* kiekvienas, kuris filosofuoja, eina Dievo linkui — net ir dialektinis materialistas; jis tik turi suvokti, ką jis filosofuodamas iš tikro daro; jis tik turi suvokti, kas gi yra filosofija.

Kai ši išvada atrodė pakankamai subrendusi, autorius 1966 metų vasaros semestrą skaitė kursą „Filosofijos kilmė ir prasmė — Ursprung und Sinn der Philosophie". Kursas susilaukė klausytojų atgarsio, nes jis buvo kitoks, negu yra įprasta kalbėti šia tema. Vedamoji ano kurso mintis buvo: filosofuoti yra galima tik būtybės kaip kūrinio akivaizdoje, kadangi filosofija savo esme yra interpretacija; todėl tik būtybė kaip kūrinys įgalina filosofiją, nes tik kūrinys — ne daiktas — leidžiasi būti interpretuojamas. O jei būtybė yra kūrinys, tai pati jos sąvoka reikalauja Kūrėjo, — ir kelias Dievop atsiveria savaime: esant būtybei kaip kūriniui tikrove, yra tikrovė ir Dievas kaip Kūrėjas. Išdėstęs šį kelią į Dievo buvimą ištisa paskaitų eile, autorius galėjo ramia sąžine sklaidyti žmogaus santykį su Dievu arba religiją, nes tokiu atveju religijos filosofija buvo atremta nebe į tai, ką „kiti" yra sakę, bet į tai, ką jis pats savo mąstymu buvo laimėjęs.

Skaitytojo turima knyga ir yra išaugusi iš ano grindžiamojo universitetinio kurso. Ji prasideda plačiu filosofijos *kilmės* keliu, kuris siaurėja filosofijos *esmės* sklaidoje ir galop baigiasi būties ir Dievo tapatybe kaip galutine filosofijos *prasme,* užbaigdamas ir patį filosofavimą: pasiekęs būtį kaip Dievą, filosofavimas turi grįžti atgal, nes eiti toliau negu būtis-Dievas yra išmonė. Be abejo, būtų buvę žymiai tiksliau, jei ši knyga būtų galėjusi išeiti anksčiau negu autoriaus „Religijos filosofija" (1 dalis, Putnam, 1976): tokiu atveju ji būtų šiąją sistemingai pagrindusi. Tačiau savo turiniu būdama grynai filosofinė, ji nesitikėjo rasianti lietuviškojo leidėjo, todėl trūnijo stalinėje kaip nesutvarkytas vokiškų paskaitų rankraštis. Tik Lietuvių fondo 1975 metais autoriui skirta kūrybinė stipendija paskatino jį imtis aną kursą paversti lietuviškuoju skaitiniu, jau bent trečdaliu didesniu negu vokiškasis jo protekstis. O Lietuvių Katalikų Mokslo Akademijos

ryžtas knygą išleisti, didelė vieno geraširdžio mecenato, nenorinčio tarti savo vardo, auka ir galop Lietuvių fondo paspirtis įgalino šią studiją pasirodyti viešumoje. Visiems pagalbininkams — asmenims ir įstaigoms — autorius taria šioje vietoje gilios padėkos žodį.

Dar viena trumputė pastaba autoriaus filosofinio žodyno reikalu. Ši knyga yra parašyta *lietuviškai* tikriausia šio žodžio prasme; tai reiškia: mąstymas ir kalba joje sutampa. Autorius *taria* lietuviškai tai, ką jis *mąsto* žmogiškai. Todėl svetimybių čia reta; jos reiškia tik sustabarėjusias sąvokas, kurios filosofijoje teturi įrankinį pobūdį. Visa kita yra lietuvybės. Naujadarų knygoje yra nedaug; jie yra ne „nukalti", o paprasčiausiai ištarti. Visi kiti, pirmu požiūriu kiek neįprasti žodžiai yra randami „Dabartinės lietuvių kalbos žodyne" (Vilnius, 1972). Knygos kalbai, o tuo pačiu ir jos turiniui lengviau suprasti autorius patartų, kad knyga būtų pradedama skaityti jos priedu „Filosofija ir lietuvių kalba".

Antanas Maceina

Münsteris i. W., 1977 metų balandžio 22 dieną.

Įvadas

FILOSOFIJA KAIP PROBLEMA

Svarstymo pobūdis ir linkmė

Nors ši studija ir yra pavadinta bendriniu filosofijos kilmės bei prasmės vardu, vis dėlto ji anaiptol nenori būti įprastinis filosofijos įvadas, vadinasi, pagrindinių filosofijos sąvokų aptarimas ir svarbiausių jos krypčių aprašymas. Ji siekia visai ko kito, būtent *apmąstyti filosofiją kaip žmogiškojo būvio apraišką*, nes tai iš tikro didžios nuostabos apraiška. Savo esme ji neturi nei pradžios, nei galo, kartu betgi ji be perstogės kyla ir praeina: kyla kaip klausimas ir praeina kaip atsakymas. Savo turiniu ji yra išnešiojusi bei pagimdžiusi visus mokslus, su jais tačiau nesusiliedama ir jų neatstojama: visų mokslų motina pati nėra mokslas. Savo prasme ji yra viena vienintelė, o vis dėlto šią prasmės vienybę ji skleidžia neaprėpiama išorės įvairybe ir net priešingybe: amžinoji vienos tiesos ieškotoja niekad neina vienu keliu. Mus stebina istoriniai jos matmenys ir sykiu nuvilia pasiektieji jos laimėjimai.

Šią tad „priešingybių samplaiką", vadinamą ne išmintimi, o tik „išminties meile", ir mėginsime čia apmąstyti, kreipdamiesi į ją pačią ir ją prabildindami, kad pasakytų, kas esanti ir ką veikusi tūkstantmetės savo istorijos eigoje. Tai turėtų būti pačios filosofijos susimąstymas.

Kiekvienas betgi susimąstymas kyla iš dalyko abejingumo. Kolei kas nors yra akivaizdu, tolei tuo reikalu nesusimąstome. Čia slypi, pasak Platono, pagrindas, kodėl dievai nefilosofuoją, nes dievams nesą nieko abejotino; būdami pati išmintis, jie negalį nei patys tapti išmintingesni, nei išmintingiau žvelgti į kitus, atitiesdami ar pagilindami ankstesniąsias savo įžvalgas [1]. Užtat sakydami, kad filosofija susimąsto savo pačios reikalu, mes tuo pačiu teigiame, kad ji yra pasidariusi abejotina, kad jos akivaizdumas yra dingęs, kad ji savęs nebesuprantanti ir savos būklės nebepateisinanti. Pačioje tad mūsų apmąs-

tymo pradžioje yra būtina pasiaiškinti, kas yra šis filosofijos abejotinumas, ką jis apima ir kuo reiškiasi.

Susimąstymas yra betgi kartu ir pastanga pergalėti abejotinumą bei pasiekti akivaizdaus aiškumo. Tai žmogaus noras atsidurti dievų padėtyje, kurioje dėl būties šviesos jokio abejotinumo nėra. Savos nevilties naktį Goethe's Faustas, atsiskleidęs knygą ir žiūrėdamas į paslaptingą makrokosmo ženklą, regi, kaip aplinkui jį gamta ima atsiverti, kaip jis pamažu žvelgia į jos bruožų ir jėgų gelmę ir todėl sušunka: „Argi ašen Dievas? Man daros taip šviesu!"[2] Todėl Platonas filosofavimą ir laiko dievėjimo vyksmu: atsimindamas tai, ką siela regėjusi, buvodama pas Dievą, filosofas tampąs dieviškas, nors miniai jis ir atrodytų tarsi pamišėlis[3]. Būties nušvitimas pergali abejotinumą, o nušvitimą pažadina filosofavimas. Dievai nefilosofuoja todėl, kad gyvena būties šviesoje: jie neklausia ir nesusimąsto. Jeigu tad ir mes, žmonės, pergalėtume filosofuodami abejotinumą, tai savaime patektume į akivaizdumo būklę ir būtume panašūs į dievus: „sicut dii" — pavojingas gundymas, sykiu tačiau ir galutinis pažinimo siekis. Užtat mums irgi reikia čia pat spręsti klausimą, kokia prasme filosofija gali susimąstydama pergalėti savo pačios sujukimą ir ar iš viso tokia pergalė yra įmanoma, nenusilenkiant gnostinei vilionei „būsite kaip dievai".

1. FILOSOFIJOS ABEJOTINUMAS

Filosofijos abejotinumas yra visapusis: mes nežinome, kas filosofija yra savyje, ką ji ilgoje savo trukmėje yra veikusi, ko siekusi ir ką pasiekusi. Be abejo, kol apie visa tai nemąstome kiek įtampiau, atrodo, kad atsakyti į šiuos klausimus esą gana lengva. Pabandę betgi savus atsakymus aptarti kiek tiksliau, čia pat suglumstame ir esame priversti pripažinti, kad nei filosofijos esmė, nei jos veikla, nei jos išdavos negali būti nusakomos taip, jos šis nusakymas būtų nebeabejotinas: priešais vienokį nusakymą kyla čia pat visiškai kitoks, manąsis esąs taip lygiai pagrįstas, kaip ir pirmasis. Jau vien tai, kad kiekvienas mąstytojas aptaria filosofiją vis savaip, įspėja mus nepasitikėti iš anksto nė vienu aptarimu.

Dar daugiau. Suvokdamas filosofiją kaip žmogaus dievėjimą, Platonas tuo pačiu laikė ją ne tik pažinimo, bet ir buvimo būdu. Filosofija esanti ne tik teorija, bet ir

praktika, todėl M. S. Boecijaus regėjime nešiojanti drabužį, kurio šonuose esančios išsiuvinėtos dvi graikiškosios raidės: π ir ϑ (praktikē kai theōrētikē philosophia). Filosofuoti reiškia buvoti tam tikru skirtinu būdu. Filosofija yra būsena, vadinasi, regimas jos įžvalgų susiklostymas kasdienoje: π yra neatskiriama nuo ϑ; tai dvi to paties apsiausto pusės. Ir vis dėlto Boecijus čia pat priduria, kad piktos žmonių rankos suplėšiusios filosofijos drabužį ir jį gabalais išsinešiojusios, vadinasi, perskyrusios teoriją ir praktiką [4]. Vėliausiai nuo Krikščionybės laikų filosofija nebėra žmogaus būsena, nes nebėra jo dievėjimas. „Nuoširdus mąstymas,— teigiama šiandien,— pasiekia ne Dievą, o tik niekį" [5]. Tuo būdu filosofijos abejotinumas išplinta ligi jos būvio prasmės, tai yra ligi to, kas senovėje kaip tik buvo akivaizdžiausia — pagal Sokrato dėsnį: „Kas padoriai nefilosofuoja, nebus nė pats padorus".

Abi tad filosofijos pusės — filosofija kaip teorija ir filosofija kaip būsena — yra reikalingos apmąstyti, kad suvoktume jų abejotinumo gylį bei jo reikšmę filosofijos sampratai.

1. Filosofinės teorijos abejotinumas

Tarp daugybės įvairių žmogiškosios kūrybos sričių filosofija yra vienintelė, turinti *savimonę,* vadinasi, savo pačios priemonėmis *galinti suprasti, kad ji esanti filosofija:* filosofijos apibrėžtis yra jos pačios klausimas, sprendžiamas ne iš šalies, bet iš jos vidaus. Filosofija aptaria save pati iš savęs. „Jeigu žinau, kas yra filosofija, tai tik todėl, kad joje gyvenu",—teigia K. Jaspersas [6]. Ir kitoje vietoje: „Filosofija neturi nieko viršum savęs ir nieko šalia savęs; jos negalima išvesti iš nieko kito; kiekviena filosofija apibrėžia pati save savęs vykdymu", vadinasi, filosofavimu [7]. *Ši filosofijos savimonė* yra buvusi jai daugybės patyčių priežastis. S. Kierkegaard'as, sakysime, rašo, esą „patyrimas yra parodęs, kad filosofijai nėra sunku prasidėti, kadangi ji prasideda iš nieko ir todėl gali prasidėti kiekvieną akimojį; *filosofijai yra sunku tik liautis*" [8]. Dar pikčiau filosofiją šiuo atžvilgiu pajuokia H. Heine, kritikuodamas J. G. Fichte'ę: pasak Heine's, filosofija esanti tarsi beždžionė, tupinti ant varinio katilo ir verdanti jame savo pačios uodegą; mat filosofijai nepakanką tik

objektyviai virti; ji norinti dar ir subjektyviai patirti, kas esąs virimas pats savyje [9].

Bet kaip tik šios patyčios ir atskleidžia filosofijos pranašumą ryšium su žmogaus žinija. Jokia kita žmogiškojo pažinimo sritis negali *savomis priemonėmis* suvokti, kas yra ji pati. Kiekviena sritis nagrinėja tik savą objektą, bet neatsigręžta į save ir todėl nepadaro savęs pačios tyrimo objektu. „Mokslas nemąsto",— šis M. Heideggerio teiginys, savo metu daugelį stipriai papiktinęs, iš tikro yra mokslo esmės išraiška, būtent telktis aplinkui savą objektą, bet ne aplinkui patį save; tiktai „virti", neklausiant, kas yra virimas bei virėjas savyje, ir todėl neverdant nė savo paties „uodegos" kaip savimonės prasmens. Paaiškindamas minėtą teiginį, Heideggeris priduria: „Fizika sukinėjasi erdvėje, laike ir judėjime. Tačiau kas yra judėjimas, kas yra erdvė, kas yra laikas, mokslas kaip mokslas išspręsti negali. Vadinasi, mokslas nemąsto ir šia prasme jis savo metodais nė negali mąstyti. Aš negaliu, sakysime, fizikiniais metodais suvokti, kas yra fizika. Kas yra fizika, galiu apmąstyti tik filosofinio klausimo būdu. Posakis „mokslas nemąsto" nėra joks priekaištas; tai tik mokslo sąrangos liudijimas" [10]. Šio posakio prasmė yra, pasak Heideggerio, pabrėžti, kad „mokslas buvoja ne filosofijos matmenyje ir sykiu kad jis, nė pats to nežinodamas, yra šio matmens reikalingas" (t. p.). Tai reiškia: norėdamas suvokti, kas *jis pats* yra, mokslas turi pereiti į filosofijos matmenį kaip jo paties savimonės atskleidėją. „Nėra fizikos mokslo fizikos" [11], užtat yra fizikos mokslo filosofija, nes jei fizika galėtų tarti „aš esu fizika", ji būtų nebe fizika, o filosofija — lygiai taip kaip beždžionė, galėdama tarti „aš esu beždžionė", būtų nebe beždžionė, o žmogus. Savimonė visados yra šuolis į aukštesnę tiek pažinimo, tiek buvimo plotmę. Filosofija kaip tik ir yra tokia plotmė, kurion kopia kiekviena žinijos sritis, norėdama susivokti, kas esanti.

Filosofijos galia suvokti bei aptarti save pačią iš savęs teikia jai nuostabų pranašumą mokslo atžvilgiu, sykiu tačiau virsta pikta nelemtimi jos pačios atžvilgiu. Būdama neaptariama kieno nors iš šalies, o nusakydama pati save iš vidaus, filosofija turi savo esmę ne duotą iš anksto, kad vėliau ją filosofavimu tik skleistų, bet ji kildina šią esmę pačiu filosofavimu: *filosofija yra tai, ką ji taria, kad ji tai yra.* Štai kodėl galima kalbėti apie filosofijos pasirinkimą pagal pasirenkančiojo žmogaus polinkį [12] ir štai ko-

dėl filosofijos savimonė gali istorijos eigoje pereiti į savo priešingybę.

Jau sakėme, kad filosofuoti Platonui reiškė tapti panašiam į Dievą: *filosofija jam buvo kelias, kuriuo eidamas žmogus vis mažiau klausia, nes jam visa vis labiau nušvinta.* Tuo tarpu P. Tillichui ar W. Weischedeliui — *juos minime čia tik kaip būdingus šiandieninės filosofinės* savimonės atstovus — filosofuoti reiškia „radikaliai klausti; gi radikaliai klausti reiškia klausti, pradedant pačia „šaknimi". Šaknies vaizdas slepia savyje neigimą visko, kas yra iš šaknies išaugę, vadinasi, bet kokio dalyko kaip duomens"[13]. Tai vyraujanti mūsų meto filosofijos savimonė: filosofija yra radikalus klausimas. Ką tai reiškia, plačiau bei tiksliau nusako W. Weischedelis, nurodydamas tris šios savimonės bruožus. Radikaliai klausti reiškia visų pirma „laikyti būtį abejotiną jos visumoje"; kas klausia tik šio bei to, „nėra joks filosofas", nes filosofavimas įtraukia abejotinumo sritin visa, niekur nesustodamas ir nieko nesigailėdamas.— Antra, radikaliai klausti reiškia „nepasitenkinti nė vienu atsakymu"; tiesa, filosofas būtų ne filosofas, jeigu jis atsakymo nesiektų, kadangi tokiu atveju mąstymas virstų žaidimu; tačiau jis būtų taip pat ne filosofas, jei sustotų prie vieno kurio atsakymo; radikaliam klausimui kiekvienas atsakymas yra peržengiamas tolimesniu klausimu.— Trečia, radikaliai klausti reiškia „leistis į filosofinio klausimo begalybę", nes, tik paviršium *žiūrint, atrodo, kad filosofinis klausimas esąs aprėžtas; iš* tikro gi jis siekia tiek toli, kiek siekia ir pati būtis, vadinasi, ligi nebūties: nė Dievas čia nėra išskiriamas, ir jis darąsis abejotinas. O „jeigu ir Dievas kaip kiekvienos būtybės pagrindas bei kiekvienos tiesos pradžia dingsta radikalaus klausimo verpetuose, tuomet nebelieka iš viso nieko tikro; tuomet filosofuojąs žmogus turi prisipažinti: nėra nieko, kas galėtų atsispirti manam klausimui; nėra jokios save pačią grindžiančios būties, jokios pastovios tiesos, jokio galiojančio tikrumo; nėra nieko, išskyrus niekį"[14]. Todėl Weischedelis ir kalba apie filosofavimą kaip apie „atvirą skepticizmą", „atvirą ateizmą" ir galop „atvirą nihilizmą": pati filosofijos esmė, pasak jo, esanti nihilistiška[15]. Tai nėra tik skirtina to ar kito filosofo samprata; tai bendra šiandieninė filosofavimo linkmė — bent Vakarų Europoje.

Ką tad reiškia filosofuoti: kilti Dievop ar leistis nebūtin? *Galime sutikti su K. Jaspersu, kad „filosofuoti — tai*

būti pakeliui"[16]. Tačiau kuo baigiasi ir ar iš viso baigiasi šisai buvimas pakeliui? Kas yra filosofijos istorijos eiga? Metafiziniuose savo dienoraščiuose G. Marcelis yra įrašęs (1943 m. kovo 30 d.): „Kiekvienas filosofijos istorijos vadovėlis, nors būtų ir sąžiningiausiai paruoštas, pateikia mums visados tik kvailiausioje mugėje vykstančio kauliukais lošimo reginį"[17]. G. W. Hegelio tapatybės filosofija paverčia šį reginį didingu pačios būties žygiavimu savimonės linkui. Būti ir mąstyti esą tas pat; būtis mąstanti pati save; ji ir jos sąvoka esančios tolygios; todėl mąstymo istorija esanti būties istorija; tai absoliuto tapsmas, dialektiniu būdu einąs nuo buvimo prie savęs per buvimą kitu į buvimą pačiu savimi. Filosofija kaip tik ir esanti šisai absoliuto pasiektas buvimas savimi arba absoliuto savimonė: tik filosofijoje būtis tarianti tai, kas ji esanti. Menas ir religija esą irgi absoliutinės dvasios pavidalai. Tačiau jie virstą absoliutinės dvasios savimone tik filosofijoje, kadangi tik filosofija pakelianti ir meną, ir religiją į sąvokos rangą. Užtat filosofija — tiek atskirais savo tarpsniais, tiek visumoje — ir esanti būties sąmonėjimas.

Tuo tarpu M. Heideggeris regi Vakarų filosofijos istorijoje, neišskiriant nė paties Hegelio „Logikos", kaip tik būties pridengimą ir jos pamiršimą: nuo būties, tokios gyvastingos priešsokratiniame mąstyme, esą žengta prie būtybės, pati gi būtis kaip tema buvusi pamiršta ir pakeista atsietine transcendentaline, tai yra bendriausia bei tuščiausia sąvoka, kurią kiekvienas naudojąs, tardamasis ją savaime suprantąs. Buvusi senoviniam mąstymui didžiulio nerimo žadintoja, būtis filosofijos istorijos eigoje virtusi lėkšta suprantamybe, nekeliančia jokio nerimo[18]. Kitaip sakant, kas Hegeliui reiškė mąstymo viršūnę, būtent būties sąvoką, Heideggeriui reiškia mąstymo nuosmukį. Hegelis ir pats save laikė, ir kitų buvo laikomas būties sąmonėjimo atbaigėju; jo „Enciklopedija" (1817) esanti „idėjų panteonas", kuriame buvojančios visos iš absoliutinės dvasios išvystytos ir vienu glaudžiu ryšiu sujungtos praėjusiųjų tarpsnių mąstymo pažintys, įgijusios čia „naują išvaizdą bei pagarbą" ir todėl pasiekusios savo tikslą, kuris esąs kartu ir pasaulio istorijos tikslas[19]. Heideggeris gi laiko save ligšiolinės metafizikos kaip būtybės apmąstymo ardytoju ir ontologijos kaip būties apmąstymo pradėjėju, tikėdamasis duoti pradžią naujam mąstymui, ir yra pasiryžęs nusilenkti prieš tą filosofą, kuris gal po tūkstančio metų iš tikro šį jo mąstymą perims ir pratęs[20]. Iš praeities is-

torinės medžiagos, R. Kronerio žodžiais tariant, „Hegelis stato namus, kuriuose gyvena dvasia" [21]. Tuo tarpu Heideggeris toje pačioje istorijoje regi žygiuojantį nihilizmą kaip pagrindinį Vakarų dvasios vyksmą [22], todėl kviečia grįžti „į pirmykštę patirtį" ir iš naujo kelti klausimą, ką gi mes iš tikro manome, tardami žodį „būtis" [23].— Kas tad yra istorinis filosofijos kelias arba anasai Jasperso „buvimas pakeliui": vis labiau sąmonėjąs būties atsiskleidimas ar vis labiau atsietiniu virstąs būties pridengimas ir net pamiršimas?

Esant abejotinai filosofijos esmei ir istorinei jos eigai, savaime darosi abejotinos ir jos išdavos. „Kur esama tokios filosofijos,— klausia V. Solovjovas,— kuri iš tikro būtų patenkinusi protą ir įrodžiusi savo teiginius?" [24] Nes jeigu tokia filosofija būtų, tai ji būtų viena vienintelė, kaip ir mokslas — kiekvienas savo srityje — yra vienas vienintelis. Nėra daugybės fizikų ar biologijų, bet yra daugybė filosofijų, būtent todėl, kad nė viena iš jų negali savo teiginių padaryti tokių, jog jie pergalėtų abejotinumą arba savo akivaizdumu, arba galimybe juos patikrinti bei pakartojamai įrodyti. Užtat Solovjovas ir mano, kad „įrodantis tikrumas yra tiksliųjų mokslų, ne filosofijos privilegija" (t. p.). Kiekvienas filosofinis teiginys pažadina savo priešingybę; filosofijoje nėra nieko, kas kaip išvada galiotų visoms srovėms bei kryptims. Filosofija visados yra daugiau geismas eiti tiesos linkui, o mažiau tiesos laimėjimas. Galop — argi pati tiesos sąvoka nėra apibrėžiama pačios filosofijos? Todėl yra ydingas ratilas (circulus vitiosus) mėginti filosofijos išdavas matuoti tiesos mastu, tarsi tiesa buvotų šalia filosofijos ir todėl galėtų būti naudojama filosofijos išdavų teisingumui nustatyti. Ne veltui tad K. Jaspersas drąsiai taria: „Tiesos ieškojimas, o ne tiesos turėjimas yra filosofijos esmė" [25]. Bet ir vėl: ar šis ieškojimas vyksta tiesiu keliu, vis ką nors rasdamas ir pasilaikydamas kaip tikrą, ar eina ratu, vis grįždamas į tą patį tašką ir galop virsdamas beprasmiu? Nes ieškojimas nieko nerandant liudija, be abejo, subjektyvų Sizifo ryžtą, tačiau neteikia jokio objektyvaus laimėjimo. Filosofijos istorija yra pilna tokio ryžto. Bet ar ji yra pilna ir neabejotinų laimėjimų? Šiuo atžvilgiu Jaspersas yra iš tikro teisus teigdamas, kad „filosofijos klausimai yra esmingesni negu jos atsakymai" (t. p.).

Filosofijos išdavas S. Bulgakovas prasmingai lygina su legendinio Ikaro skrydžiu: „Filosofui yra neįmanoma ne-

skristi", vadinasi, nekelti klausimų ir neteikti atsakymų; tačiau jam pakilus, „neišvengiamai tirpsta jo sparnai saulės spinduliuose, ir jis krinta bei sudūžta" [26]; jo atsakymai esti suabejojami ir paliekami pakeliui ar net šimtmečius pamirštami. Tiesa, ne vienas jų vėliau prisikelia; filosofijos istorijoje esama ne vieno tos ar kitos filosofinės srovės atgimimo. Tačiau net ir gyvastingiausio kurios nors filosofijos klestėjimo metu jos įsigalėjimas anaiptol nelaiduoja jai pastovumo. Jokia filosofija nėra nuolatinė, ir joks filosofinis atsakymas nėra patvarus. Vad. „philosophia perennis" yra tik teologiškai nuspalvintas lūkestis. Filosofijos istorija tai liudija visu įtaigumu. Ji iš tikro yra laukas, kuriame tyso išbarstytos anų sudužusių Ikarų skeveldros. „Filosofijos istorija,— pasak to paties Bulgakovo,— yra tragedija senovine prasme, nes čia žmogus kenčia ne dėl asmeninės savo kaltės"; priešingai, „filosofas net paklūsta nurodymams iš aukšto ir vis dėlto jis būtinai žengia pražūtin" (t. p.). „Tikras filosofas, kaip ir tikras poetas, niekados nemeluoja, niekados neapgaudinėja, visados yra nuoširdus bei tiesus, o vis dėlto jo likimas yra sudužti" (t. p.).

Būtų iš tikro per pigu filosofinės minties dužlumą suvesti į protinį jos kūrėjų nepajėgumą, nes tai reikštų, kad visi žmonijos mąstytojai yra buvę metafiziniai bukapročiai. Filosofinių atsakymų abejotinumas glūdi žymiai giliau, būtent pačiame jų pobūdyje, kad jie yra *filosofiniai*. Būtų jie fizikiniai ar biologiniai, tai būtų ir pastovūs, jei tik atitiktų medžiaginės ar gyvybinės tikrovės savybes kaip jų tiesos mastą. Tačiau kur rasti tikrovę, kurią atitiktų filosofiniai atsakymai, išlikdami istorijoje kaip laimėta tiesa? Filosofinis atsakymas pasilieka abejotinas ne todėl, kad yra klaidingas ar nepilnas savyje, bet todėl, kad jis visiškai kitaip kyla ir yra visiškai kitokios prigimties negu mokslinis atsakymas. Filosofinio klausimo abejotinumas yra jo kokybė ir todėl priklauso pačiai jo sąrangai. Visa tai, žinoma, mus suglumina ir apvilia: aukščiausioji pažinimo lytis arba „aukščiausiasis proto laimėjimas" (J. Maritain), kaip filosofija dažnai vadinama, nepajėgia galutinai išspręsti nė vieno klausimo ir pateikti mums nė vieno pastovaus atsakymo. Užtat ir filosofinių išdavų atžvilgiu girdime patyčių: „Kiekviena sistema,— sako S. Bulgakovas,— manosi esanti pasaulio galas ir istorijos atbaiga, bet istorija vis rieda toliau" [27]. Tai dūris Hegeliui. Ta-

čiau tai daugiau ar mažiau tinka kiekvienai filosofijai. Teorinė filosofijos pusė pasirodo iš tikro esanti abejotina visais savo sandais.

2. Filosofinės būsenos abejotinumas

Pačią abejotinumo gelmę filosofija pasiekia betgi ne tiek savo teorija, kiek savo santykiu su žmogiškuoju būviu. Kol susimąstome filosofinės teorijos reikalu todėl, kad joje esama priešingų ir net prieštaraujančių sampratų, tol galime vis dar tikėtis, kad vieną dieną priešingybės bus suderintos ir prieštaravimai pašalinti. Jeigu tačiau pasidaro abejotina ir filosofijos reikšmė žmogaus būviui apskritai, tuomet susvyruoja patys filosofijos buvimo pagrindai, nes tokiu atveju filosofija virsta beprasmiu siauro keistuolių ratelio užsiėmimu. Ir štai kaip tik ši filosofijos pusė yra šiandien labiausiai abejojama ir tiesiog net neigiama: filosofija kaip būsena yra nebetekusi galios; niekas šiandien nebebuvoja filosofiškai. Bet ką gi reiškia buvoti filosofiškai? — Į šį klausimą atsako ir tuo būdu filosofiją kaip būseną geriausiai nušviečia Sokrato pavyzdys.

Sokrato likimas yra visiems žinomas: tai likimas, „sudarąs,— pasak R. Guardini'o,— vieną iš esminių Vakarų dvasios istorijos temų" [28]. Mes stebimės Sokrato elgsena mirties akivaizdoje, tarsi ši mirtis būtų buvusi ne neteisingas Atėnų miesto sprendimas, o giliausias jo paties pasiryžimas. Tačiau dažniausiai pamirštame, kad Sokrato elgsena yra ne kas kita, kaip filosofinė elgsena, vadinasi, filosofijos kaip žmogiškosios būsenos asmeninė išraiška. Sokratas yra buvęs, kaip jį vadina Guardini, „egzistencinė filosofinės ištaros (Aussage) priešingybė" [29]. Tai reiškia: jis buvo tasai, kuris filosofiją vykdė ne kaip teorinių sąvokų ir sprendimų sistemą, o kaip savo paties buvimo būdą; jo filosofija buvo jo būvis. Ši tad asmeniniu būviu virtusi filosofija ir atsidūrė mirties akivaizdoje, atsiskleisdama, kas esanti, nes mirtis yra kiekvienos būsenos atšvaita.

Platono dialoge „Fedonas" Sokratas kalba, esą filosofuojąs žmogus visados stengiąsis išvaduoti „sielą iš vienybės su kūnu"; tai pastanga, kuri filosofuojančiajame esanti žymiai stipresnė negu kituose žmonėse; tiesą sakant, „to siekia tik tikrai filosofuojantieji" [30]. Kadangi kūnas esąs susijęs su žeme ir su visu jos turiniu, todėl išsi-

vadavimas iš kūno reiškiąs sykiu ir išsivadavimą iš visko, kas žemiška, nes „kiekviena akių pagava yra pilna apgaulės, pilna apgaulės yra ausų ir visų kitų pojūčių pagava" [31]. Jeigu tad filosofuojantysis paklūstąs saviems pojūčiams, jis regįs būtį tiktai „tarsi pro pinučių tvorą" (t. p.). Užtat filosofas ir turįs susilaikyti nuo visko, kas rištų jį prie kūno ar žemės: „tai ir yra filosofų užsiėmimas,— sako Sokratas,— išvaduoti ir atskirti sielą nuo kūno" [32]. Tačiau išvadavimas sielos iš kūno yra mirtis. Nuosekliai tad filosofas, pasak Sokrato, taip įsikuriąs žemėje, jog „buvotų kuo arčiausiai mirties" (t. p.). Tikrasis filosofavimas yra nuolatinis buvojimas mirties artumoje. „Tie, kurie atsideda filosofijai tinkamu būdu, nesiekia nieko kito, kaip tik mirti, nors pašaliečiai to ir nepastebėtų" [33]. Nūn, priartėjus mirčiai kaip tikroviniam įvykiui, filosofas anaiptol „nėra nepatenkintas tuo, ko taip ilgai buvo siekęs bei troškęs" (t. p.). Priešingai, mirtis reiškianti jam tik paskutinį viso jo filosofinio būvio veiksmą; ji esanti galutinis filosofinės būsenos įvykdymas. „Žmogus,— sako Sokratas,— kuris gyveno tikrai filosofiškai, turėtų tik džiaugtis, ruošdamasis mirti" (t. p.). „Iš visų žmonių mirtis filosofui yra mažiausiai baisi" [34]. Juk būtų, pasak Sokrato, iš tikro keista, jei filosofas, visą gyvenimą ilgėjęsis mirties, imtų nuogąstauti, kai ji ateinanti, vadinasi, imtų bijoti, kad siela skiriantis nuo kūno ir kad „jis likusį metą praleis su dievais, išlaisvintas iš klaidos ir nežinios, iš baimės, netvarkingos meilės ir iš visų kitų žmogiškųjų blogybių" [35]. Kadangi paties Sokrato gyvenime būti ir filosofuoti buvo tas pats dalykas, tai jis mirties nė kiek nesibaimino, ja nesikratė, bet, jai artėjant, ramiai pasakojo savo draugams apie kitą žemę, kurios šventyklose dievai iš tikro gyveną ir kurioje laimingieji regį „saulę, mėnulį ir žvaigždes" taip, kaip šie „iš tikro yra" [36]. Paskui paėmė nuodų taurę ir „smagiai nusiteikęs" išgėrė ją lig dugno [37]. Šitaip užbaigė Sokratas savo filosofinę būseną arba būsena virtusią savo filosofiją.

Filosofija buvo tad visiškai tikrovinė jo buvimo apipavidalintoja. Ji buvo jam ne koks nors skirtinas protinis veiksmas, bet paties jo būvio vyksmas, apsprendžiąs tiek jo nusiteikimą, tiek jo elgseną. Tai žymiai daugiau negu tai, ką naujoji filosofija vadina visybiniu filosofavimo pobūdžiu, kai, pasak M. Schelerio, žmogus mąsto „sutelkęs aukščiausių savo dvasios galių visybę", ką Scheleris laiko „ne kurios nors vienos filosofijos bruožu, o pačia fi-

losofijos esme", rasdamas šią „konkrečią žmogaus visybę" net ir labai „dalinėse filosofijos problemose"[38]. Tai yra teisingas, bet tik daugiau ar mažiau psichologinis nurodymas į filosofijos subjekto pilnatvę. Tačiau šis nurodymas dar nieko nepasako apie filosofavimą žmogiškosios būsenos prasme. Tuo tarpu filosofija kaip būsena ne tik iš žmogiškosios visybės kyla, bet šią visybę grįžtamuoju poveikiu ir apsprendžia, sukurdama filosofui, Sokrato pavyzdžiu, tam tikrą lytį, skirtingą nuo nefilosofuojančiųjų gyvenimo bei veikimo lyties. Ši lytis tarsi kokie lietuvai įspaudžia viskam pastovų filosofinį pavidalą. Tikrai filosofuojąs žmogus randa filosofijoje atramą ir kelrodį. Užtat *Sokratas ir galėjo kalbėti apie filosofiją kaip mielą guodėją* žemiškojo gyvenimo neteisybėse[39]; guodėją ne psichologinio nuraminimo, bet būtinio pagrindimo prasme: *filosofija įšaknija žmogų būtyje*. Tai ir yra būsena bei elgsena ne tik mirties, bet ir viso žmogiškojo būvio akivaizdoje: buvoti įsišaknijus.

Ši tad iš filosofijos kilusi ir kasdienine regimybe virtusi būsena ir yra šiandien ginčijama. Mums yra pasidarę labai abejotina, ar filosofija galinti tapti mūsąja elgsena ir būti mūsąja guodėja gyvenimo nedalioje. Tai jautė net jau ir paties Sokrato mokiniai. „*Fedono*" *pradžio*je Sokratas liepia Kebetui pasveikinti savo mokinį Eueną ir jam pasakyti, kad jis, „jei protingas", pasektų Sokratu[40], vadinasi, elgtųsi filosofiškai ir nebijotų būti nuteistas mirti. Tačiau Simijas, vienas iš „Fedono" pokalbininkų, tuo kaip tik ir abejoja: „Ką tu ten liepi Euenui pasakyti, Sokratai? Su šiuo žmogumi aš esu ilgai bendravęs ir, kiek pastebėjau, jis neturi nė mažiausio noro tavimi sekti" (t. p.). Sokratas tada klausia nustebęs: „Kaip tai? Argi Euenas nėra filosofas?" —„Atrodo, kad taip",— sutinka Simijas.—„Jeigu taip,— taria *toliau Sokratas*,— tuomet jis tikrai norės, o su juo ir kiekvienas, kuris vertai filosofija užsiima"[41]. Vadinasi, Sokratas nedvejoja, kad filosofinė būsena yra tikrovė ir kad todėl kiekvienas, kuris tikrai filosofuoja, tokią būseną susikuria ir ją susikūręs elgiasi taip, kaip ji reikalauja. Jeigu tad Euenas yra filosofas, kaip tad jis galėtų Sokratu nesekti, tai yra bėgti nuo teismo ir mirties? Kaip jis galėtų filosofuoti ir neturėti filosofinės gyvenimo lyties, perskverbiančios jį visą? Euenas, Sokrato pažiūra, „tik sau pačiam gyvybės neatims, nes tai nėra teisinga", vadinasi, nėra filosofiška (t. p.).

Betgi tai, ką Simijas atsako įsitikinusiam Sokratui, pakerta bet kokią filosofinę būseną. Euenas nekovoja su Sokrato filosofija, kaip Atėnų miesto teisėjai. Savos filosofinės būsenos jis nestato priešais Sokrato būseną, nes Euenas jokios filosofinės būsenos neturi ir nenori turėti. Jis stengiasi, tiesa, būti filosofas ir atrodo toks esąs. Tačiau savą būvį jis mėgina padaryti nuo filosofijos nepriklausomą. Nenorėdamas sekti Sokratu mirties pavojuje, Euenas tuo pačiu paneigia filosofijos virtimą būsena apskritai. Euenas atmeta ne Sokrato teoriją, bet šios teorijos *tapdymą* su filosofuojančiojo žmogaus būviu: filosofuoti ir būti Euenui nebėra tas pats dalykas, kaip Sokratui. Euenas vienaip filosofuoja, o kitaip būna. Jis nenori eiti mirti laisvai bei džiaugsmingai, kaip Sokratas, nors abu išpažįsta tą pačią teoriją, skelbiančią tikrosios būties buvimą anapus. Sokrato būvyje filosofija yra teorija, virtusi praktika. Eueno būvyje ji pasilieka tik teorija. Euenas yra tasai, kuris, jei prisiminsime ankstesnius Boecijaus žodžius, savomis rankomis suardo teorijos ir praktikos vienybę filosofijoje. Eueno elgsena yra atsieta nuo filosofijos ir apspręsta psichologinių paskatų bei įvairių kasdienos aplinkybių. Jo praktika nėra filosofijos regimybė.

Šitoje vietoje reikia pridurti, kad patiems graikams vis dėlto yra buvęs būdingas ne Euenas, bet Sokratas. Euenas, kuris norėjo paversti filosofiją tik teorija, buvo sofistinio nusistatymo, o sofistai buvo graikų niekinami kaip tik todėl, kad pardavinėjo savo filosofiją, nes parduoti filosofiją reiškia laikyti ją gryna teorine pažintimi, kurią galima už pinigus perimti iš kito, nevirstant ja pačiame savyje. Sofistika yra būdinga ne tiek savo metafizika (skepticizmu ir reliatyvizmu), kiek filosofijos kaip būsenos neigimu. Štai kodėl Platonas ir vaizduoja Sokratą kaip sofisto priešingybę, o savo raštuose piešia labai niekingą sofistų kaip keliaujančiųjų mokytojų bei auklėtojų vaizdą. Užtat tikrieji filosofai, kuriuos Sokratas nuolatos mini, stengėsi gyventi taip, kaip filosofavo. Jų mokyklos buvo ne grynos mokymo įstaigos, bet tikros gyvenimo bendruomenės, panašios į budistinius ar net krikščioniškuosius vienuolynus: būti neturtingam, mylėti artimą, paleisti laisvėn vergus, mėgti tylą bei vienatvę, saugoti skaistybę buvo filosofo savybės. Savo veikalu „Politeia" Platonas mėgino šią filosofinę būseną išplėsti net į visuomenę: valstybės valdysena turėjusi būti irgi iš filosofijos kilusi ir šiosios apspręsta. Todėl jis ir skelbė: „Valstybės

galia ir filosofija yra vienas ir tas pats dalykas", kas konkrečiai reiškė: „Arba filosofai taps valstybių karaliais, arba karaliai virs tikrais ir nuodugniais filosofais" [42]. Filosofija kaip žmogiškoji būsena teikianti atramos ne tik asmeniui, bet ir visuomenei; ji apimanti abu šiuos žmogiškojo būvio polius. Užtat ir valstybinė būsena turinti būti filosofinė. Čia slypi priežastis, kodėl graikų filosofai būdavo paprastai laikomi revoliucininkais ir nuolatos tremiami iš savo gimtinių. Sokrato nuteisimas mirti irgi buvo pagrįstas šia pažiūra. „Graikų teismai už bedievybę,— pastebi B. Snellis,— niekad neliesdavo kitatikių, tai yra kitokios religijos šalininkų, o tik filosofus"; šie gi būdavo kaltinami ne kokia nors tikėjimo klaida, kurią jie galėtų atšaukti, „bet „asebēia", vadinasi, piktadarybe dievams, kaip šį graikiškąjį žodį būtų galima išversti": šios rūšies piktadaris (asebēs) vagia dievų aukas, daužo jų statulas, teršia jų šventyklas, vadinasi, elgiasi bedieviškai; filosofai, be abejo, to niekados nedarydavo, tačiau sava būsena, neatitinkančia viešosios nuomonės bei elgsenos, jie atrodė esą dievų niekintojai ir todėl būdavo baudžiami kaip piktadariai dievams [43]. Ir Sokratas turėjo mirti todėl, kad *buvojo*, o ne tik tikėjo bei mokė kitaip, negu buvo įprasta Atėnų piliečiams.

Tolimesni Vakarų mąstymo istorijos šimtmečiai parodė, kad teisus buvo Simijas, abejodamas filosofavimo ir buvimo tapatybe, o ne Sokratas, šią tapatybę laikydamas akivaizdybe. Krikščionybė paneigė filosofijai žmogiškosios būsenos rangą, nes po Kristaus ne *filosofavimas*, bet *tikėjimas* įšaknija žmogų būtyje — ir tai ne tikėjimas kažkokia bendrine dievybe, o asmeniniu Dievu, nužengusiu „iš dangaus", prisiėmusiu žmogiškąją prigimtį ir istoriškai apsireiškusiu Jėzumi iš Nazareto. Nuo dabar krikščionims „išmintis, teisumas, pašventimas ir atpirkimas" *(1 Kor 1, 30)* kyla tiktai iš Kristaus. Ne filosofija apgyvendina žmogų „pas Dievą", kaip skelbė Platonas, „kad jį sudievintų" [44], bet tikėjimas Kristumi. Ne filosofija padaro mūsų būvį „tvarkingą ir dievišką, kiek tai žmogui įmanoma" [45], bet Kristaus malonė jo skleidžiamos karalystės pavidalu. Ne iš filosofijos kyla dorybės, reikalingos tiek asmens, tiek visuomenės tobulumui, bet iš sekimo Kristumi arba iš gyvenimo Kristuje. Kitaip sakant, viso to, ko senovinis žmogus laukė iš filosofijos ir ką ši jam daugiau ar mažiau iš tikro teikė, krikščionis laukia iš tikėjimo Dievažmogiu. Mes vis dar nesame pakankamai įsisąmoni-

nę, kad Krikščionybė nepakenčia šalia savęs jokio varžovo ir kad todėl ji visiems amžiams sunaikino filosofiją kaip gyvenimo lytį, kaip būseną ir elgseną, kaip žmogaus atramą ir kelrodį, paversdama ją gryna teorija, nebepersunkiančia žmogiškosios būtybės, kadangi šiosios keitėjas dabar yra Kristus, kuriuo reikia apsivilkti kiekvienam krikščioniui: viršinį filosofo apsiaustą Krikščionybė pakeitė vidiniu Kristaus apvalkalu (plg. *Rom 13, 14*). Ilgaamžis prieglobstis, kurį viduramžiais filosofija buvo radusi Vakarų Bažnyčioje, ir organiškas graikų filosofijos įaugimas į krikščioniškąjį mokslą Rytų Bažnyčioje pridengia filosofijos kaip būsenos sužlugdymą ir todėl ne kartą žadina klaidingą įspūdį, esą Krikščionybė yra užgrindusi priešingybę tarp „pažinimo medžio" ir „gyvybės medžio" (plg. *Pr 2, 9*); priešingybę, kurią senovėje taip stipriai pabrėžė Tatjanas Sirietis Rytuose ir Tertulianas Vakaruose ir kurią mūsų laikais iš naujo kelia S. Kierkegaard'as pastebėdamas, kad „krikščioniškoji pasaulėžiūra apie viską sprendžia nuodėmės atžvilgiu" ir kad todėl „filosofas čia yra per daug estetinis", vadinasi, laikosi per daug abuojai; Krikščionybė esanti „kas kita negu pagalba visų filosofų išminčiai" [46]; ji nepalyginamai aukščiau statanti asmenį už sąvoką (Hegel!) ir tuo pačiu skelbianti, kad „būti filosofu nėra aukščiausias dalykas" [47]. Esama didesnių dalykų negu filosofija.

Teisingai tad sakoma, kad „tik vieną vienintelį sykį filosofija yra buvusi likimas", būtent „graikų laikais"; šiandien „ji mums vargu ar yra likimas" [48]. Šį „šiandien" reikia suprasti ne kaip mūsąją dabartį kalendoriškai, o kaip dabartį, kuria tebegyvena visa Vakarų dvasios istorija, būtent kaip visą krikščioniškąjį Vakarų tarpsnį, kuris prasidėjo tą akimirką, kai Kristus tarė: „Aš esu <...> tiesa" (*Jn 14, 6*). Nes šią akimirką buvo atverta bedugnė tarp filosofiškai bendrinės ir religiškai asmeninės tiesos, ir ši bedugnė liko neužgrįsta, nes jos negalima užgrįsti. Asmuo kaip tiesa ir idėja kaip tiesa yra du priešingi dalykai. Užtat graikai Krikščionybę, kuri rėmėsi Kristaus asmeniu kaip tiesa, ir laikė kvailybe (plg. *1 Kor 1, 18*), reikalaudami išminties (plg. *1 Kor 1, 22*) idėjine lytimi. Sokratas ir Kristus ne tik kad nėra panašūs, kaip dažnai neapdairiai teigiama, bet juodu tiesiog išskiria vienas kitą. Juk nėra nieko priešingesnio, kaip Sokrato ir Kristaus mirtis: priešpriešiais Sokrato ramybei bei skaidrai merdėjimo metą stovi Kristaus liūdesys, baimė ir skundas.

Stabmeldiškieji Krikščionybės kritikai (pvz., Kelsas) tuojau pastebėjo šį skirtumą ir prikaišiojo krikščionims, esą ų mokytojas miręs baisiai nefilosofiškai: baiminęsis, prakaitavęs, nenorėjęs būti vienas, prašęs savo Tėvą atimti „šią taurę" *(Lk 22, 42)* ir garsiai šaukęs ant kryžiaus, kodėl Tėvas jį apleidęs[49]. Kristus buvęs labiau panašus į Eueną negu į Sokratą. Be abejo, šis stabmeldžių kritikų priekaištas krikščionims buvo labai skaudus, tačiau jis atvėrė jiems akis parodydamas, kad Krikščionybė anaiptol nėra filosofinės būsenos pratęsimas, bet jos paneigimas. Kristus sakosi esąs „kelias, tiesa ir gyvenimas" *(Jn 14, 6)* ir vis dėlto jis neseka Sokratu, laukdamas mirties kaip trokšto išsivadavimo iš kūno, o sutinka ją kaip baisenybę, kuria purtosi visa žmogiškoji būtybė. Žmogiškosios prigimties sankrėtis mirties metą išeina aikštėn ne Sokrato, bet kaip tik Kristaus mirtyje. Jokia filosofija čia negelbsti ir nepaverčia mirties skaistaus veido jaunuoliu, kuris ramiai nusvarina žibintą, kaip kad graikai vaizduodavosi mirtį.

Tik vieną vienintelį kartą krikščioniškojoje Vakarų dvasios istorijoje vienas mąstytojas dar mėgino atgaivinti filosofiją kaip būseną ir į ją atremti nykstantį savo būvį. Tai buvo M. S. Boecijus (480—524), Romos konsulas ir magistras, ostgotų karaliaus Teodoriko apkaltintas valstybės išdavimu ir nužudytas. Įmestas kalėjiman, Boecijus rašė veikalą „Filosofijos paguoda" ne laikui praleisti, o mėginti iš naujo grįsti savą būvį gresiančios mirties akivaizdoje — taip lygiai, kaip ir Sokratas, kuriuo Boecijus aiškiai sekė. Šioje knygoje jis vaizduoja filosofiją „orios bei senyvos, tačiau nepaprasto gajumo ponios" pavidalu, kuri ateina pas kalinį, kad dalintųsi jo kančia ir kartu su juo neštų jo negandą, „nes filosofija,— pasak Boecijaus,— elgtųsi neteisingai, jei nepalydėtų nekaltai kenčiančiojo"[50]. Tai reiškia: filosofija netektų prasmės ir nepateisintų savo buvimo, jei nesusidorotų su žmogiškojo būvio sunkenybėmis. Užtat Boecijus ir glaudžiasi prie jos, kaip vaikas prie auklės, neabejodamas, kad jos stiprinamas jis pasirodysiąs „priaugęs visiems likimo smūgiams" (t. p.). Jis nori, kad filosofija palydėtų jį mirtin, kaip kadaise Sokratą, kadangi ir šis „išsikovojo pergalę prieš neteisingą mirtį" (t. p.) ne kuo kitu, o tik filosofija. Todėl jis ir vadina filosofiją visų dorybių maitintoja, didžiausia pavargusiųjų širdžių paguoda, vedėja į tikrąją šviesą ir tikrąją laimę.

Be abejo, mes niekad nesužinosime, ar filosofija Boecijų mirties valandą iš tikrųjų paguodė bei sustiprino, kaip Sokrato atveju. Viena tačiau yra tikra: Boecijus yra buvęs paskutinysis Vakarų mąstytojas, mėginęs grąžinti filosofijai būsenos reikšmę — ir tai jau krikščioniškajame istorijos tarpsnyje. Užtat filosofijos istorikai ir stebisi, kaip Boecijus, būdamas krikščionis,— šiandien neabejojama, kad jis buvęs krikščionis ir net parašęs keletą teologinių veikalų,— galėjo paguodos ieškoti filosofijoje, o „ne Dievo malonėje ir Išganytojo darbe"[51]. Jau vien ši nuostaba yra aiškus nurodymas į tai, kad filosofijos vaidmuo, kurį ji buvo turėjusi senovėje, yra Krikščionybėje liovęsis ir kad todėl kiekvienas, kuris mėgina šį vaidmenį atgaivinti, kelia nepasitikėjimą. Kadaise Sokratas klausė: argi Euenas nėra filosofas, kad mirties akivaizdoje *nenori* remtis filosofine būsena? Šiandien mes klausiame: argi Boecijus nėra krikščionis, kad mirties akivaizdoje *nori* remtis filosofine būsena? Euenas kaip filosofas privalėjo teikti savam būviui filosofinę lytį. Boecijus kaip krikščionis neprivalėjo to daryti, nenorėdamas atkristi stabmeldybėn. Ne padori filosofija kildina padorią būseną, kaip manė Sokratas, bet iš jau esančios padorios būsenos kyla ir padori filosofija. Si ištara girdėti visose pastarųjų amžių sampratose, apibūdinančiose filosofijos santykį su žmogiškuoju būviu — vis tiek ar tai būtų Kanto reikalavimas filosofuoti, atsirėmus į dorovę bei religiją, ar Schelerio pažiūra į filosofiją kaip išganymo (Heil) kelią, ar Jasperso lūkestis atsakymo, teikiančio žmogui ramstį ir išvystančio jo savimonės galimybes. Visur čia filosofija pašoksta į jos pačios trokštamą aukštį, tik pasispyrusi į kažką kita, kas nebėra ji pati: *niekur čia filosofija nėra pradmė*. Gal tik marksistinė filosofija mėgina šiandien kurti žmogui jo būseną bei elgseną, tuo kaip tik ir sukildama prieš visą ligšiolinį krikščioniškųjų Vakarų filosofavimą.

II. FILOSOFIJOS ABEJOTINUMO PERGALĖ

Laikydami filosofijos abejotinumą jos susimąstymo pagrindu, turime pripažinti, kad šis pagrindas yra visiškai tikrovinis: filosofija iš tiesų yra abejotina visais atžvilgiais — ir savo esme, ir savo eiga istorijoje, ir savo išdavomis. Ypatingą svorį jos abejotinumas įgyja, netekus jai

būsenos pobūdžio, kadangi šiuo atveju ji nebegrindžia žmogiškojo būvio apskritai, mažų mažiausiai krikščioniškojo būvio, vadinasi, būvio, kuriuo yra būdingas visas dviejų tūkstančių metų Vakarų gyvenimo tarpsnis. Aiškindamas *Hölderlino elegiją „Duona ir vynas"*, M. Heideggeris klausia: „Kam tie poetai?"[52] Apžvelgę filosofijos abejotinumo plotą, lygia teise galime klausti: kam tie filosofai? Kam tos įvairios filosofinės sistemos, srovės, linkmės, mokyklos? Ar jos, kalbant Platono žodžiais dialoge „Eutidemas", „rimtai puoselėja norą padaryti žmogų išmintingą, ar tik juokauja"?[53]

Filosofijos abejotinumas verčia tad ją susimąstyti jos pačios reikalu. Susimąstymas gi, kaip minėta, visados yra pastanga abejotinumą pergalėti ir iš naujo save pagrįsti. Kokiu betgi keliu ši pergalė filosofijos atžvilgiu gali būti siekiama ir pasiekta? Šiam tikslui siūlosi dvi viena kitai priešingos elgsenos: *1) nusigrįžti nuo filosofijos*, ją arba visiškai paneigiant kaip istorijos pralenktą dalyką, arba sklaidant grynai istoriškai kaip ir kiekvieną kitą kultūros reiškinį; 2) *atsigrįžti į filosofiją*, ją pačią prabildant ir tuo būdu filosofavimą renkantis sklaidos objektu. Abu keliai yra mūsų metui būdingi, todėl abu prašosi paaiškinami, kad įžvelgtume, kokią reikšmę filosofijos abejotinumas turi jos pačios savimonei.

1. Nusigrįžimas nuo filosofijos

Nusigrįžimas nuo filosofijos prasideda jos kaip praeinančio istorinio dalyko samprata: filosofija turinti savo pradžią ir savo pabaigą. Tai visu ryškumu yra nusakęs A. Comte'as (1798—1857) „trijų tarpsnių dėsniu", išvystytu jo veikale „Pozityviosios filosofijos kursas" (1830—1842). Pasak Comte'o, dvasinė žmonijos istorija pereinanti tris tarpsnius, kurie pakeičią vienas kitą, perimdami ir vienas kito pažinimo uždavinius ir tuo būdu vienas kitą atstodami. Pirmasis tarpsnis esąs *mitologinis*. Jo metu žmogus ieškąs pasaulio bei jo vyksmo pagrindo aukštesnėse, anapus mūsų tikrovės buvojančiose galybėse (dievai) arba vienoje asmeninėje galybėje (Dievas). Antrasis tarpsnis esąs *metafizinis*. Šiuo metu žmogus mėginąs aiškinti pasaulį bendruoju jo pagrindu, vadinamu įvairiais vardais: esme, prigimtimi, substancija, idėja, entelechija, dvasia,

Be abejo, mes niekad nesužinosime, ar filosofija Boecijų mirties valandą iš tikrųjų paguodė bei sustiprino, kaip Sokrato atveju. Viena tačiau yra tikra: Boecijus yra buvęs paskutinysis Vakarų mąstytojas, mėginęs grąžinti filosofijai būsenos reikšmę — ir tai jau krikščioniškajame istorijos tarpsnyje. Užtat filosofijos istorikai ir stebisi, kaip Boecijus, būdamas krikščionis,— šiandien neabejojama, kad jis buvęs *krikščionis* ir net parašęs keletą teologinių veikalų,— galėjo paguodos ieškoti filosofijoje, o „ne Dievo malonėje ir Išganytojo darbe" [51]. Jau vien ši nuostaba yra aiškus nurodymas į tai, kad filosofijos vaidmuo, kurį ji buvo turėjusi senovėje, yra Krikščionybėje liovęsis ir kad todėl kiekvienas, kuris mėgina šį vaidmenį atgaivinti, kelia nepasitikėjimą. Kadaise Sokratas klausė: argi Euenas nėra filosofas, kad mirties akivaizdoje *nenori* remtis filosofine būsena? Šiandien mes klausiame: argi Boecijus nėra krikščionis, kad mirties akivaizdoje *nori* remtis filosofine būsena? Euenas kaip filosofas privalėjo teikti savam būviui *filosofinę* lytį. Boecijus kaip krikščionis neprivalėjo to daryti, nenorėdamas atkristi stabmeldybėn. Ne padori filosofija kildina padorią būseną, kaip manė Sokratas, bet iš jau esančios padorios būsenos kyla ir padori filosofija. Ši ištara girdėti visose pastarųjų amžių sampratose, apibūdinančiose filosofijos santykį su žmogiškuoju būviu — vis tiek ar tai būtų Kanto reikalavimas filosofuoti, atsirėmus į dorovę bei religiją, ar Schelerio pažiūra į filosofiją kaip išganymo (Heil) kelią, ar Jasperso lūkestis atsakymo, teikiančio žmogui ramstį ir išvystančio jo savimonės galimybes. Visur čia filosofija pašoksta į jos pačios trokštamą aukštį, tik pasispyrusi į kažką kita, kas nebėra ji pati: *niekur čia filosofija nėra pradmė.* Gal tik marksistinė filosofija mėgina šiandien kurti žmogui jo būseną bei elgseną, tuo kaip tik ir sukildama prieš visą ligšiolinį krikščioniškųjų Vakarų filosofavimą.

II. FILOSOFIJOS ABEJOTINUMO PERGALĖ

Laikydami filosofijos abejotinumą jos susimąstymo pagrindu, turime pripažinti, kad šis pagrindas yra visiškai tikrovinis: filosofija iš tiesų yra abejotina visais atžvilgiais — ir savo esme, ir savo eiga istorijoje, ir savo išdavomis. Ypatingą svorį jos abejotinumas įgyja, netekus jai

būsenos pobūdžio, kadangi šiuo atveju ji nebegrindžia žmogiškojo būvio apskritai, mažų mažiausiai krikščioniškojo būvio, vadinasi, būvio, kuriuo yra būdingas visas dviejų tūkstančių metų Vakarų gyvenimo tarpsnis. Aiškindamas Hölderlino elegiją „Duona ir vynas", M. Heideggeris klausia: *„Kam tie poetai?"* [52] Apžvelgę *filosofijos* abejotinumo plotą, lygia teise galime klausti: kam tie filosofai? Kam tos įvairios filosofinės sistemos, srovės, linkmės, mokyklos? Ar jos, kalbant Platono žodžiais dialoge „Eutidemas", „rimtai puoselėja norą padaryti žmogų išmintingą, ar tik juokauja"? [53]

Filosofijos abejotinumas verčia tad ją susimąstyti jos pačios reikalu. Susimąstymas gi, kaip minėta, visados yra pastanga abejotinumą pergalėti ir iš naujo save pagrįsti. Kokiu betgi keliu ši pergalė filosofijos atžvilgiu gali būti siekiama ir pasiekta? Šiam tikslui siūlosi dvi viena kitai priešingos elgsenos: *1) nusigrįžti nuo filosofijos*, ją arba visiškai paneigiant kaip istorijos pralenktą dalyką, arba sklaidant grynai istoriškai kaip ir kiekvieną kitą kultūros reiškinį; 2) *atsigrįžti į filosofiją*, ją pačią prabildant ir tuo būdu filosofavimą renkantis sklaidos objektu. Abu keliai yra mūsų metui būdingi, todėl abu prašosi paaiškinami, kad įžvelgtume, kokią reikšmę filosofijos abejotinumas turi jos pačios savimonei.

1. Nusigrįžimas nuo filosofijos

Nusigrįžimas nuo filosofijos prasideda jos kaip praeinančio istorinio dalyko samprata: filosofija turinti savo pradžią ir savo pabaigą. Tai visu ryškumu yra nusakęs A. Comte'as (1798—1857) „trijų tarpsnių dėsniu", išvystytu jo veikale „Pozityviosios filosofijos kursas" (1830—1842). Pasak Comte'o, dvasinė žmonijos istorija pereinanti tris tarpsnius, kurie pakeičią vienas kitą, perimdami ir vienas kito pažinimo uždavinius ir tuo būdu vienas kitą atstodami. Pirmasis tarpsnis esąs *mitologinis*. Jo metu žmogus ieškąs pasaulio bei jo vyksmo pagrindo aukštesnėse, anapus mūsų tikrovės buvojančiose galybėse (dievai) arba vienoje asmeninėje galybėje (Dievas). Antrasis tarpsnis esąs *metafizinis*. Šiuo metu žmogus mėginąs aiškinti pasaulį bendruoju jo pagrindu, vadinamu įvairiais vardais: esme, prigimtimi, substancija, idėja, entelechija, dvasia,

Be abejo, mes niekad nesužinosime, ar filosofija Boecijų mirties valandą iš tikrųjų paguodė bei sustiprino, kaip Sokrato atveju. Viena tačiau yra tikra: Boecijus yra buvęs paskutinysis Vakarų mąstytojas, mėginęs grąžinti filosofijai būsenos reikšmę — ir tai jau krikščioniškajame istorijos tarpsnyje. Užtat filosofijos istorikai ir stebisi, kaip Boecijus, būdamas krikščionis,— šiandien neabejojama, kad jis buvęs krikščionis ir net parašęs keletą teologinių veikalų,— galėjo paguodos ieškoti filosofijoje, o „ne Dievo malonėje ir Išganytojo darbe"[51]. Jau vien ši nuostaba yra aiškus nurodymas į tai, kad *filosofijos vaidmuo, kurį ji buvo turėjusi senovėje, yra Krikščionybėje liovęsis* ir kad todėl kiekvienas, kuris mėgina šį vaidmenį atgaivinti, kelia *nepasitikėjimą*. Kadaise Sokratas klausė: argi Euenas nėra filosofas, kad mirties akivaizdoje *nenori* remtis filosofine būsena? Šiandien mes klausiame: argi Boecijus nėra *krikščionis*, kad mirties akivaizdoje *nori* remtis filosofine būsena? Euenas kaip filosofas privalėjo teikti savam būviui filosofinę lytį. Boecijus kaip krikščionis neprivalėjo to daryti, nenorėdamas atkristi stabmeldybėn. Ne padori filosofija kildina padorią būseną, kaip manė Sokratas, bet iš jau esančios padorios būsenos kyla ir padori filosofija. Ši ištara girdėti visose pastarųjų amžių sampratose, apibūdinančiose filosofijos santykį su žmogiškuoju būviu — vis tiek ar tai būtų Kanto reikalavimas filosofuoti, atsirėmus į dorovę bei religiją, ar Schelerio pažiūra į filosofiją kaip išganymo (Heil) kelią, ar Jasperso lūkestis atsakymo, teikiančio žmogui ramstį ir išvystančio jo savimonės galimybes. Visur čia filosofija pašoksta į jos pačios trokštamą aukštį, tik pasispyrusi į kažką kita, kas nebėra ji pati: *niekur čia filosofija nėra pradmė.* Gal tik marksistinė filosofija mėgina šiandien kurti žmogui jo būseną bei elgseną, tuo kaip tik ir sukildama prieš visą ligšiolinį krikščioniškųjų Vakarų filosofavimą.

II. FILOSOFIJOS ABEJOTINUMO PERGALĖ

Laikydami filosofijos abejotinumą jos susimąstymo pagrindu, turime pripažinti, kad šis pagrindas yra visiškai tikrovinis: filosofija iš tiesų yra abejotina visais atžvilgiais — ir savo esme, ir savo eiga istorijoje, ir savo išdavomis. Ypatingą svorį jos abejotinumas įgyja, netekus jai

būsenos pobūdžio, kadangi šiuo atveju ji nebegrindžia žmogiškojo būvio apskritai, mažų mažiausiai krikščioniškojo būvio, vadinasi, būvio, kuriuo yra būdingas visas dviejų tūkstančių metų Vakarų gyvenimo tarpsnis. Aiškindamas Hölderlino elegiją „Duona ir vynas", M. Heideggeris klausia: „Kam tie poetai?"[52] Apžvelgę filosofijos abejotinumo plotą, lygia teise galime klausti: kam tie filosofai? Kam tos įvairios filosofinės sistemos, srovės, linkmės, mokyklos? Ar jos, kalbant Platono žodžiais dialoge „Eutidemas", „rimtai puoselėja norą padaryti žmogų išmintingą, ar tik juokauja"?[53]

Filosofijos abejotinumas verčia tad ją susimąstyti jos pačios reikalu. Susimąstymas gi, kaip minėta, visados yra pastanga abejotinumą pergalėti ir iš naujo save pagrįsti. Kokiu betgi keliu ši pergalė filosofijos atžvilgiu gali būti siekiama ir pasiekta? Šiam tikslui siūlosi dvi viena kitai priešingos elgsenos: *1) nusigrįžti nuo filosofijos,* ją arba visiškai paneigiant kaip istorijos pralenktą dalyką, arba sklaidant grynai istoriškai kaip ir kiekvieną kitą kultūros reiškinį; 2) *atsigrįžti į filosofiją,* ją pačią prabildant ir tuo būdu filosofavimą renkantis sklaidos objektu. Abu keliai yra mūsų metui būdingi, todėl abu prašosi paaiškinami, kad įžvelgtume, kokią reikšmę filosofijos abejotinumas turi jos pačios savimonei.

1. Nusigrįžimas nuo filosofijos

Nusigrįžimas nuo filosofijos prasideda jos kaip praeinančio istorinio dalyko samprata: filosofija turinti savo pradžią ir savo pabaigą. Tai visu ryškumu yra nusakęs A. Comte'as (1798—1857) „trijų tarpsnių dėsniu", išvystytu jo veikale „Pozityviosios filosofijos kursas" (1830—1842). Pasak Comte'o, dvasinė žmonijos istorija pereinanti tris tarpsnius, kurie pakeičią vienas kitą, perimdami ir vienas kito pažinimo uždavinius ir tuo būdu vienas kitą atstodami. Pirmasis tarpsnis esąs *mitologinis.* Jo metu žmogus ieškąs pasaulio bei jo vyksmo pagrindo aukštesnėse, anapus mūsų tikrovės buvojančiose galybėse (dievai) arba vienoje asmeninėje galybėje (Dievas). Antrasis tarpsnis esąs *metafizinis.* Šiuo metu žmogus mėginąs aiškinti pasaulį bendruoju jo pagrindu, vadinamu įvairiais vardais: esme, prigimtimi, substancija, idėja, entelechija, dvasia,

vadinasi, atsietinėmis sąvokomis arba viena kuria tokia sąvoka. Trečiasis tarpsnis esąs *pozityvinis*. Jo metu žmogus suvokiąs pasaulį kaip tai, kas prieinama betarpiškai ir kas veikia dėsningai, vadinasi, kas pasiekiama patirtimi arba bandymu. Šių tarpsnių pažinimo lytys esančios: pirmojo tarpsnio — teologija, antrojo tarpsnio — filosofija ir trečiojo tarpsnio — mokslas, pirmoje eilėje gamtamokslis. Kadangi šios pažinimo lytys, pasak Comte'o, esančios kartu ir pažinimo išsivystymo laipsniai, tai kiekviena iš jų savaime esti laiko eigoje pakeičiama tolimesniąja: teologija pakeičiama filosofija ir filosofija — mokslu. Comte'o pažiūra, jau XIX šimtmečio pradžioje yra atsivėręs trečiasis tarpsnis, vykdąs filosofijos pakeitimą mokslu. Filosofija esanti atgyvenusi savo amžių ir toliau teturinti prasmę tik kaip priemonė žmogaus protui lavinti. Dalykinių pažinčių ji teikti nebegalinti: šį uždavinį dabar iš jos perimąs mokslas.

Iš tikro anuo metu pradedą klestėti gamtos mokslai ir nepaprastai smunkanti filosofija po Hegelio mirties (1831) darė įspūdį, kad ir pati Comte'o teorija esanti ne filosofija, o patirtiniais duomenimis pagrįstas mokslas, žiūrįs į filosofiją kaip į kiekvieną kitą istorinį reiškinį, atsekdamas jo atsiradimą, jo klestėjimą ir galop jo nykimą. Comte'as neneigė, kad filosofija atgyvenos pavidalu dar galinti buvoti gana ilgai, kaip, sakysime, astrologija buvoja šalia astronomijos ar antroposofija šalia antropologijos. Tačiau toksai filosofijos buvojimas nebesąs *mūsojo* tarpsnio pažinimo lytis: pozityvinis istorijos metas pažįstąs nebe filosofiškai, o moksliškai; visa tad, kas nėra moksliškai pažįstama bei išreiškiama, patenką į išmonės plotmę, atsidūrusią žmogaus būvio pakraštyje. Kaip Krikščionybė paneigė filosofiją žmogiškosios būsenos prasme, taip dabar pozityvizmas neigiąs filosofiją žmogiškosios pažinsenos prasme. Kaip Krikščionybė paskelbė, esą žmogaus būvis yra grindžiamas tikėjimu, taip pozityvizmas dabar skelbiąs, kad šisai būvis yra grindžiamas tyrimu. Ir vienur, ir kitur filosofija pasidariusi atlaika, pralenkta istorinės pažangos. Tai vėliau (1878) labai ryžtingai nusakė Fr. Engelsas, atsirėmęs į dialektinį materializmą, kuris sava dialektika išaiškinąs tiek gamtos, tiek istorijos įvykius ir todėl nesąs „reikalingas jokios viršum mokslų stovinčios filosofijos"; „iš visos ligšiolinės filosofijos lieka savarankiškas tik mąstymo bei jo dėsnių mokslas, vadinasi, formalinė logika ir dialektika. Visa kita yra perimama

pozityvinio gamtos ir istorijos mokslo"[54]. Užtat Engelsas ir kalba apie „mirusią filosofiją"[55].

A. Comte'o teorijos nenugali M. Schelerio pastaba, esą „trijų tarpsnių dėsnis" yra „klaidingas iš pagrindų", kadangi „Comte'as išsivystymo laipsniais laiko tai, kas iš tikro yra dvasios skleidimosi vyksmas"[56]. Pasak Schelerio, „religiškai teologinis pažinimas bei mąstymas, metafizinis pažinimas bei mąstymas ir pozityvinis pažinimas bei mąstymas yra ne istoriniai žinijos išsivystymo tarpsniai, o esminės, pastovios, su pačia dvasios prigimtimi susijusios laikysenos ir pažinsenos, kurių viena negali kitos nei atstoti, nei jai atstovauti"[57]. Tai teisinga. Tačiau tai anaiptol nepaneigia Comte'o pažiūros, kad Schelerio minimas dvasios skleidimosi vyksmas galįs sudaryti ir pažinimo pažangos *tarpsnius, vadinasi, būti, istoriškai žiūrint, nevienodos* vertės bei reikšmės pasauliui suvokti. Kodėl tad tokiu atveju šie tarpsniai negalėtų pakeisti vienas kito? Štai kodėl mūsų dienomis ir klausiama (T. Adorno, R. Heiss, E. Topitsch), ar nepaprastai išsivysčiusių ir tebeišsivystančių mokslų akivaizdoje filosofija turinti dar kokį nors savam buvimui pateisinimą. Dabartinė filosofijos savimonė, kad ji esanti „mokslo teorija", savaime kelia įtarimą, jog pati filosofija atsisakanti ankstesnio savo vaidmens ir pereinanti mokslų tarnybon: viduramžių „ancilla theologiae" virstanti mūsų laikais „ancilla scientiarum". M. S. Boecijaus regėjime laikiusi vienoje rankoje knygą, kitoje — skeptrą, vadinasi, buvusi mokytoja ir valdovė, filosofija mūsų dienomis paneigianti šią savimonę ir virstanti *tarnautoja*. Užtat ir H. Rombacho apibūdinimas, taikomas naujųjų laikų filosofijai, kad „ji nesiimanti jokios tarnybos ir nevykdanti jokio veikmens"[58], tinka tik filosofijos laisvinimuisi iš teologijos mūsojo tarpsnio pradžioje, tačiau vargu ar jis tinka filosofijai, nusilenkiančiai mokslams dabartyje. A. Comte'o teorija gali būti nugalėta tik *nauja* pačios filosofijos savimone.

Kas tad belieka veikti, jeigu filosofija savo duoklę žinijos pažangai jau yra atidavusi? Neigiamu atžvilgiu tai reiškia atsisakyti visų tų klausimų, kuriuos filosofija anksčiau buvo kėlusi *dalykiškai*, nes visi šie klausimai — vis tiek kokios filosofinės srovės jie būtų buvę kelti — esą nemoksliški todėl, kad esą beprasmiai; o beprasmiai jie esą todėl, kad jų ištaros ir sprendimai neturį dalykinio turinio, vadinasi, negalį būti patikrinti nei kasdieniniu patyrimu, nei moksliniu tyrimu. Šitaip R. Carnapas mėgina

apvalyti filosofiją nuo „tariamų problemų (Scheinprobleme)", kurių mokslas negalįs nei priimti, nei atmesti ir kurios kaip tik dėl to ir neturinčios jokios mokslinės vertės [59]. Visos metafizinės problemos esančios tokios rūšies, kadangi apie jas visas negalima kalbėti mokslinio patikrinimo būdu. Užtat pozityvizmas ir tariasi galįs peržengti filosofiją kaip nebereikalingą. „Filosofija,— pasak L. Wittgensteino,— viską tik tvirtina, o neaiškina ir nedaro išvadų. Bet kadangi viskas guli prieš mūsų akis atvira, tai nėra nė ko aiškinti, nes tai, kas paslėpta, mūsų nedomina" [60]. Jau vien kalbiškai žiūrint, filosofija negalinti suvokti daiktų esmės, nes nepajėgianti šios esmės nusakyti: jos vartojami žodžiai anaiptol neturį tos prasmės, kurią jie turį kasdieninės kalbos sąrangoje. Užtat L. Wittgensteinas ir stengiasi „grąžinti žodžius iš metafizinio jų vartojimo į *kasdieninį jų vartojimą*" [61], *kuris filosofiją* savaime paneigiąs: kasdieninėje kalboje nesą jokių problemų gilybių. Pozityvizmas sąmoningai pasilieka mūsų būvio paviršiuje ir tuo būdu nutraukia filosofinę pastangą, buvusią Vakaruose gyvą jau nuo pat Sokrato, būtent žvelgti į būtį bent pro pinučių tvorą. Pozityvizmas regi tiktai tvorą.

Tačiau neregėti problemų kalbos sąrangoje ar kasdienos būklėje dar anaiptol nereiškia įrodyti, kad jų iš viso nesama. Jau grynai logiškai svarstant, *neregėti* ir *nebūti* anaiptol nėra tas pat. O jeigu vis dėlto šie du tokie skirtingi dalykai — vienas grynai subjektyvus, kitas grynai objektyvus — esti tapatinami, tai šis tapatinimas gali kilti tik iš tam tikros metafizikos: filosofijos neigimas yra aiški filosofija. Nes niekas negali neigti filosofijos nefilosofuodamas, kaip niekas negali neigti proto, jo neturėdamas. Šia prasme K. Jaspersas teisingai pastebi, kad iš „filosofijos ištrūkti negalima. Ją galima tik padaryti sąmoningą ar nesąmoningą, gerą ar blogą, surizgusią ar aiškią. Kas atmeta filosofiją, pats filosofuoja, nors ir nežinotų tai darąs" [62]. Užtat neigiamą nusistatymą filosofijos atžvilgiu reikia laikyti nevaisingu ta prasme, kad jis arba vieną filosofiją pakeičia kita, neįstengdamas peržengti filosofavimo *kaip tokio, arba mėgina neregėti* problemų, nepajėgdamas pašalinti jų pačių. Kad tai, kas paslėpta, daugelio nedomina, yra tikra. Tačiau nesidomėjimas yra grynai subjektyvus nusistatymas, apreiškiąs greičiau filosofuojančiojo tingumą negu filosofijos nereikalingumą.

Teigiamu atžvilgiu nusigrįžimas nuo filosofijos reiškia-

si atsigrįžimu į jos istoriją: čia dalykiniai klausimai savo esme esti pastumiami į šalį, o imamasi jų sklaidos tik laiko tėkmėje. Tai ypač jausti dabartinėje akademinėje filosofijoje. Vokietijos universitetuose, pavyzdžiui, retai pasitaiko dalykinių arba tematinių paskaitų, o jeigu kuris nors filosofinis kursas ir yra pavadinamas dalykiškai, tai jo turinys dažniausiai esti tik istorinė ano dalyko apžvalga. Tuo būdu kuriasi savotiškas filosofijos pavidalas, kurį tiksliausia yra vadinti „filosofijos mokslu"[63], kuris betgi nėra filosofija, kaip meno ar literatūros istorija nėra menas ar literatūra. Šisai „filosofijos mokslas" šiandien yra labai judrus ir net triukšmingas: knygos, laikraščiai, institutai, draugijos, suvažiavimai, kongresai,— vis tai yra jo veiklos regimybė. Nepaisant tačiau viso šio judrumo bei triukšmo, „filosofijos mokslo" viduje, anot B. von Brandensteino, jaučiama „vis labiau auganti filosofinė tyla"[64]: tai sąmoningas nenoras kelti klausimo filosofiškai ir duoti į jį atsakymą taip pat filosofiškai, užuot jį davus istoriškai ar sociologiškai. „Filosofijos mokslas" vengia filosofijos kuo stropiausiai.

Tokio nusistatymo pagrinde glūdi įsitikinimas, nors ir ne visados aiškiai ištariamas, esą filosofavimas galįs laikytis ir moksline *svetimų* pažiūrų *sklaida*. Tuo tarpu jau viduramžiai žinojo, kad filosofijai atsidedama ne patirti, ką žmonės manė bei skelbė, bet „kaip yra su daiktų tiesa — qualiter se habeat veritas rerum" (Tomas Akvinietis). Nes filosofijos istorija, kaip ir istorija apskritai, daiktų tiesos atžvilgiu laikosi abuojai. Šią seną pažiūrą gražiai yra mūsų laikais nusakęs E. Husserlis: „Filosofais tampame ne filosofijomis"[65]. Be abejo, Husserlis filosofijos istorijos anaiptol neneigia. Jis tik pabrėžia, kad postūmis filosofuoti turįs kilti „ne iš filosofijų, bet iš dalykų ir problemų" (t. p.). Įtampus posūkis filosofijos istorijon visados reiškia filosofavimo nuosmukį. Be abejo, kaip vėliau matysime, filosofijos trukmė laiko eigoje sudaro sudedamąjį filosofavimo pradą, vadinasi, yra esminis jo sandas, kadangi ši trukmė visados yra dabartinė: yra praėjęs Hipokratas, bet nėra praėjęs Platonas. Užtat mes negalime filosofuoti, neregėdami filosofijos trukmės dabartyje ir su ja nesigalynėdami. Tačiau filosofijos istorija *mokslo prasme* kaip tik ir sunaikina šią filosofinės trukmės dabartį. Istorija — vis tiek kokia ji būtų — svarsto savą objektą visados kaip praėjusįjį. Filosofijos istorikas, aprašinėdamas net ir dabarties filosofiją, žiūri į ją praeities akimis ir todėl

nesiima galynėtis su jos keliamais klausimais iš esmės. Toks galynėjimasis istorijai yra svetimas. Užtat filosofijos istorijai, kaip ir istorijai apskritai, galioja dėsnis: aprašyti, „kaip iš tikrųjų yra buvę" (L. Ranke). Šis gi dėsnis savaime išskiria aukščiau minėtą Tomo Akviniečio dėsnį: sužinoti, „kaip yra su daiktų tiesa". Štai kodėl filosofijos istorikas paprastai ir nėra filosofas, ir štai kodėl atsigrįžimas į filosofijos istoriją yra nusigrįžimo nuo filosofijos lytis. Tiesa, ji nėra tokia neigiama kaip pozityvizmo pastanga metafizinius klausimus laikyti beprasmiais ir todėl apie juos iš viso nekalbėti. Filosofijos istorija apie juos kalba, tačiau tik kaip apie praėjusius reiškinius, o ne kaip apie amžinai dabartinius žmogiškojo būvio rūpesčius.

Abi tad nusigrįžimo nuo filosofijos lytys — filosofijos keitimas mokslu ir traukimasis filosofijos istorijon — nepergali filosofijos abejotinumo jau vien todėl, kad nė viena iš šių lyčių nesigalynėja su juo iš esmės. Filosofijos keitimas mokslu yra savyje ne kas kita, kaip tam tikros metafizikos išraiška. Teigti, esą mokslas galįs atstoti filosofiją, reiškia suvokti būtybę kaip neturinčią gelmės arba, erdviniais įvaizdžiais kalbant, kaip esančią plokštuma. Be abejo, kodėl gi nebūtų galima *šitaip* būtybės suvokti? Betgi šitokia samprata juk ir yra esmiškai filosofinė. Štai kodėl pozityvizmas filosofijos anaiptol nepakeičia mokslu; jis tik vienokią filosofiją pakeičia kitokia, būtent: būtybę, suvoktą kaip vienamatę, jis atiduoda į mokslo rankas, pats pasilikdamas filosofiniu šio atidavimo pagrindu bei pateisinimu. Filosofiją keisti mokslu galima tik remiantis tam tikra filosofija kaip būtybės samprata. Nusigrįžti nuo filosofijos reiškia ją patvirtinti.— Nūn traukimasis filosofijos istorijon, stebint jį psichologiškai, gema iš nusivylimo, kad filosofija neteikianti mums galutinio bei pastovaus atsakymo į pagrindinius mūsų būvio klausimus. Tačiau ar esame teisūs, tokio atsakymo iš filosofijos reikalaudami? Ar šis reikalavimas iš tikro atitinka filosofijos esmę ir prasmę? O gal jis yra tik priskyrimas filosofijai tokio uždavinio, kuris priklauso visiškai kitai pažinimo sričiai? Atsakyti į šiuos klausimus galime ne bėgdami į filosofijos istoriją, o kreipdamiesi į pačią filosofiją ir ją pačią pasiklausdami. Filosofija turi susimąstyti savo esmės bei prasmės atžvilgiu. Tik tada gali paaiškėti, kiek abejotinumas jos veikime yra pagrįstas ir kaip jis gali būti pergalėtas. Savo disertacijoje K. Marxas kadaise (1840) reikalavo, kad filosofija kreiptų akis į išlaukę. Mes dabar,

priešingai, mėginsime filosofijos akis kreipti į jos pačios vidų.

2. Atsigrįžimas į filosofiją

Filosofijos abejotinumas yra pagrindas, kodėl norime, kad ji susimąstytų savo pačios atžvilgiu. Tačiau kas yra šis susimąstymas savyje? Ko mes iš tikrųjų siekiame klausdami, kas filosofija esanti ir ką ji veikianti? Formalinė filosofijos aptartis nėra mūsų siekinys, nes jokia aptartis nėra tikslas savyje. Kildama iš pačios filosofijos, jos aptartis laikosi tik filosofijos visuma ir todėl gali būti nusakyta bei suprasta irgi tik ryšium su šia visuma. Filosofijos aptartis yra tik vienas žingsnis filosofijos susimąstymo keliu. Pats gi susimąstymas eina žymiai toliau: *filosofija susimąsto būties klausimo šviesoje.*

Būties klausimas yra pats pagrindinis bei galutinis filosofijos klausimas. Tiesa, pirmieji Vakarų mąstytojai, vadinami Jonijos „gamtos filosofais", ieškodami daiktų pradmės, nusakė šį klausimą kosmologiškai: Talis vandeniu arba drėgme, Anaksimenas oru, Heraklitas ugnimi. Tačiau pačią kilmę jie suvokė ne praeinančios pradžios, o pasiliekančio pagrindo prasme. Pasaulio daiktai ne taip kylą iš vandens, oro ar ugnies, jog jų atsiradimas pakeistų pradmenų — vandens, oro, ugnies — buvojimą, kaip, sakysime, popieriaus lakšto atsiradimas pakeičia rąstą, iš kurio medienos popierius kyla. Vanduo, oras, ugnis sudarą patį daiktų pagrindą: daiktai laikąsi šiuo pagrindu savame buvojime. Vanduo, oras, ugnis priklausą kiekvienam daiktui — ne kaip atsitiktinė prietapa ar medžiaga, iš kurios daiktas būtų nužiestas, bet kaip tai, kas yra anapus kiekvieno daiktinio būvio, tačiau kas šį būvį laiko bei neša ir kas todėl padaro, kad jis yra šis tas, o ne niekis. „Šisai pasaulis,— sako Heraklitas,— visados buvo, yra ir bus amžinai gyva ugnis, pagal tam tikrą mastą įsižiebianti ir pagal tam tikrą mastą užgęstanti" [66]. Tai reiškia: pasaulio pavidalai kintą, betgi pats jų pagrindas visados lieką̨s „ugnis", buvojanti visų anų pavidalų dabartyje.

Šį tad nuolatinį pagrindą, kuris daiktus laiko jų buvime, vadiname *būtimi.* Todėl nors Jonijos mąstytojai ir kalbėjo apie visiškai apčiuopiamus dalykus, tačiau jie turėjo galvoje anaiptol ne vandenį, kuriuo prausiamės, ne orą,

kuriuo alsuojame, ir ne ugnį, kuria verdamės valgio, o aną grindžiantį amžiną pradmenį. Gamtos elementų vardai čia buvo tik kosmologinės ištaros, kuriomis pirmieji graikų filosofai apvilko ontologinę būties sampratą. Užtat tik labai lygstamai galima pirmuosius Vakarų mąstytojus vadinti „gamtos filosofais", kaip jie paprastai filosofijos istorijos vadovėliuose esti vadinami, nes jų mintis krypo ne į gamtą mūsosios regimybės prasme, o į patį daiktų buvimą: šie mąstytojai yra *ontologai* — bent savo minties užuomazga.

Pirmasis tačiau, kuris būties klausimą kėlė jau visiškai sąmoningai, buvo Platonas. Savo dialoge „Sofistas" Platonas sakydina svetimšalį, vieną iš pokalbio dalyvių: „Teigdami, kad visa yra šilta ar šalta, ar kas nors kita buvoja dvejopai, ką jūs tariate apie šiuos daiktus, jei ne tai, kad jiedu abu *būna*? Bet kaipgi turime šią jūsų būtį suprasti? Ar norime prijungti ją prie anos dvejopybės kaip trečiąjį dalyką ir todėl visumą laikyti greičiau trigubą negu dvigubą?" [67] Kitaip tariant, ar daiktas ir jo būtis yra *du* sandai? Juk šis daikto „antrininkas" yra tas pats visiems, kas tik būna, taigi ir priešingybėms: šiltas ir šaltas daiktas — abu būna, vadinasi, abiem būtis yra viena ir ta pati. Platono svetimšalis buvo ilgą laiką kalbėjęsis su Teaitetu apie daugį ir vienį, tačiau galop abu suprato, kad visa ši kalba yra beprasmė, jei pirma neišsiaiškinama, kas yra būtis. Užtat Teaitetas ir sako svetimšaliui: „Mums reikia visų pirma ištirti būtį"; į tai svetimšalis atsako: „Iš tikro, Teaitetai, tu tai supratai" [68]. Nes juk tiek daugis ar vienis, tiek šiluma ar šaltis turi bendrą pagrindą, kuris padaro, kad jie iš viso *yra* ir kad todėl apie juos galima kalbėti. Šisai bendras pagrindas todėl ir turėtų būti visų pirma svarstomas ir suvokiamas. Platono svetimšalis teisingai reikalauja, kad tie, kurie kalba apie vienį, — čia Platonas turi galvoje Parmenidą bei jo šalininkus, neigusius daugį, — visų pirma pasakytų, ką jie mano, tardami žodį *būna*. Kas yra būtis? Štai klausimas, kreipiamas ne į kurią nors vieną filosofijos srovę, bet į filosofiją kaip tokią: *filosofinis pažinimas prasideda būties klausimu.* Kartu jis šiuo klausimu ir baigiasi. Būtis yra pradžia, nes be jos *nėra* ko klausti, bet būtis yra ir pabaiga, nes už jos *nebėra* ko klausti.

Būtis kaip pradžia ir pabaiga sudaro rėmus, kuriuose vyksta filosofavimas. Būdama bendriausia sąvoka gnoseologiškai, būtis atrodo esanti pati suprantamiausia. Būdama

bendriausias pagrindas ontologiškai, būtis yra pati tamsiausia ir mįslingiausia: „Pirmiau tarėmės žiną, kas ji yra, o dabar stovime suglumę",— sako svetimšalis minėtame Platono dialoge [69], išreikšdamas tuo apskritai *filosofo laikyseną būties atžvilgiu.* Pašalinti šį suglumimą yra filosofijos uždavinys, jos buvimo pateisinimas ir jos garbė. Filosofija, kuri atsisakytų kelti būties klausimą, sunaikintų pati save. Tokiu atveju ji susilietų su mokslu, netekdama pagrindo buvoti kaip skirtinas pažinimas. O filosofija, vykdoma mokslo būdu, nebūtų nei filosofija, nei mokslas. Ji prarastų filosofijos gilumą ir nepasiektų mokslo tikslumo. Būtis yra tikrasis filosofijos likimas. Filosofija yra tiek filosofija, kiek yra perskverbta būties klausimo. Užtat ir filosofijos susimąstymas savo pačios atžvilgiu negali praeiti pro būtį tylomis. Priešingai, filosofija kaip tik todėl ir susimąsto, kad iš naujo būties klausimą keltų ir jį *savu būdu* nušviestų. Tai ir yra pagrindinis mūsų siekis. Mūsų susimąstymo tikslas yra ne formaliai sklaidyti filosofiją kaip savotišką mąstymo lytį, o *laimėti būties sampratą.* Tačiau kokiu būdu?

Būdama paskutinioji ontologiškai, būtis savaime, ją apmąstant, virsta klausiamuoju tikslu pradžioje ir klausiamąja išdava pabaigoje, bet niekad ne pasiklausiamuoju dalyku paties klausimo vyksme. Paklydęs klausiu praeivį kelio. *Kelias yra mano klausimo tikslas ir, praeiviui atsakius, mano klausimo išdava;* bet tasai, kurį klausiu, yra ne kelias, o praeivis. Taip yra ir su būtimi. *Būties galima klausti, tačiau jos negalima pasiklausti.* Ir kaip tik čia slypi filosofavimo sunkenybė, o gal net ir jo tragika. Mes visados pradedame būtimi; vadinasi, būtis mums yra pažįstama; kitaip negalėtume ja pradėti. Mes ieškome jos kaip daiktų buvimo pagrindo; vadinasi, būtis mums yra tikrovinė; kitaip jos neieškotume, nes neieškoma to, ko nėra. Ir vis dėlto niekur ir niekad nesusiduriame su būtimi, o visur ir visados tik su būtybėmis. Tuo tarpu būtis ir būtybė nėra tas pat. Tiesa, šiandien esama mąstytojų, kurie nenorėtų kalbiškai skirti „būties" nuo „būtybės", pasiteisindami, esą ir Platonas šių dviejų sąvokų kalbiškai neskyręs, vartodamas tą patį žodį „on" ir būčiai, ir būtybei nusakyti [70]. Dalykiškai betgi tarp būties ir būtybės tvylo bedugnė. Būtis nėra apibendrinanti būtybės atotrauka, besilaikanti būtybe (in re) kaip ir kiekviena kita atotrauka. Būtis yra būtybės buvimo pagrindas: būtybė yra tik todėl būtybė, kad *būna.* O tai, kas padaro, kad būtybė

būna, ir yra būtis. Ne būtis tad laikosi būtybe, kaip tai būtų atotraukos atveju, bet būtybė laikosi būtimi pačiame savo buvime. Buvimo atžvilgiu būtis yra grindėja, o būtybė — grindžiamoji. Tai reiškia: pats jų santykis su buvimu yra kitoks, nes būti grindėju ir būti grindžiamuoju yra priešingi dalykai. Tarp būties ir būtybės esama *ontologinės skirtybės,* vadinasi, paties buvimo skirtybės: būtis *būna* kitaip negu būtybė. Jų buvimas vyksta ne toje pačioje plotmėje.

Štai kodėl yra netikslu vadinti būtį ir būtybę tuo pačiu žodžiu, užtrinant, nors tik ir kalbiškai, ontologinę jų skirtybę. Juk pats sunkusis ir kartu pats galutinysis filosofijos uždavinys kaip tik ir yra suvokti aną skirtybę, ją nusakyti ir apibūdinti. Todėl jau ir kalbiškai ji turėtų būti aiškiai išreikšta. Labai galimas daiktas, kad Platono kalbinis būties nuo būtybės neskyrimas kaip tik pradėjo tąjį būties pamiršimą, kuriuo M. Heideggeris kaltina visą Vakarų filosofijos istoriją, nes, negalėdama būti pasiklausiama, būtis lengvai darosi iš viso neklausiama. Štai kodėl mūsajame apmąstyme ryškinsime aną skirtybę ne tik dalykiškai, bet ir kalbiškai, tuo labiau kad lietuvių kalba mus įgalina tai daryti gana patogiai, teikdama abiem šioms sąvokoms ir du skirtinus žodžius. Ką kitos europinės kalbos išreiškia tik arba dalyviu (on, ens, seiend), arba bendratimi (esse, être, ser, sein), lietuvių kalba sugeba išreikšti dviem vientisiniais daiktavardžiais: „būtis" ir „būtybė". Jų prasmė mūsajame apmąstyme todėl ir bus: būtis kaip buvimo pagrindas, būtybė kaip buvime pagrįstoji. Šią skirtybę įžvelgti ir išvystyti bus viso mūsų apmąstymo vidinis rūpestis, gal ne visur aiškiai išreiškiamas, tačiau visur srovenąs tarsi požeminė versmė.

Pačioje betgi mąstymo bei apmąstymo eigoje būtis, kaip sakyta, negali būti pasiklausiama, kadangi jos niekur ir niekad nesutinkame, visur ir visados rasdami tik būtybę kaip pagrįstąją. Pats pagrindas bei grindimas lieka neužčiuopiami. Nuosekliai tad būtis ir nėra *tiesioginis* mūsų apmąstymo *objektas,* o tik apmąstymo tikslas ir galop jo išdava. Apmąstymo objektas yra būtybė, nes tik ją galime klausti ir tik iš jos galime gauti atsakymą. Kitaip sakant, *pagrindą galime suvokti tik pagrįstajame ir tik per pagrįstąjį.* Tik būtybė gali mums atskleisti būtį. M. Heideggerio filosofavimas yra ryškus šiam reikalui pavyzdys. Kaip jau probėgomis minėta, Heideggeris kaltina Vakarų metafiziką, esą ši pamiršusi būtį, o atsidėjusi tik

būtybei, neklausdama jos pagrindo. Heideggeris užtat ir bando pergalėti šią užmaršlį ir sukurti kaip tik ano pamirštojo pagrindo ontologiją, jo vadinamą „grindžiamąja ontologija — Fundamentalontologie", kuri klaustų būties ir ieškotų atsakymo į šį patį pastarąjį filosofijos klausimą. *Tačiau nė pats Heideggeris negali pasiklausti būties tiesiog,* nesutapdydamas jos su būtybe ir nepakartodamas tos pačios klaidos, už kurią jis peikia Vakarų mąstymą. Ir jam belieka pasiklausti tik būtybę ir tik per ją paregėti būtį. Todėl Heideggeris ir sako: „Iškelti (ausarbeiten) būties klausimą reiškia padaryti perregimą vieną kurią būtybę"[71]. Tačiau kurią? „Kuria būtybe turėtų prasidėti būties atskleidimas?" — klausia Heideggeris (t. p.). „Ar išeities taškas, keliant būties klausimą, yra koks pakliuvo (beliebig), ar tam tikra būtybė turi čia pirmenybę?" (t. p.). Heideggeris apsisprendžia už vienos būtybės pirmenybę, būtent už tokią būtybę, „kuriai jos būtyje rūpi kaip tik ši būtis"[72]. Tokia būtybė, pasak Heideggerio, esanti *žmogus.* Juo tad ir turįs prasidėti būties klausimo kėlimas bei skleidimas. Žmogus turįs būti padarytas perregimas, kad jame sušvistų *„būties prasmė"*[73]. *Žmogaus kaip visados tam* tikroje būklėje būnančiojo (Dasein) sklaida turinti įgalinti mus įžvelgti būtį. Tai ir yra Heideggerio kelias būties linkui.

Užtat mums dabar savaime ir peršasi klausimas: kokios būtybės sklaida pradėsime spręsti būties klausimą mūsajame apmąstyme? Kokią būtybę laikysime, Heideggerio žodžiais kalbant, „pavyzdine būtybe" (t. p.) ir teiksime jai pirmenybę ryšium su kitomis būtybėmis? Bet kaip tik šis, toks neišvengiamas klausimas ir suglumina autorių: jis turi prisipažinti neturįs jokios pavyzdinės būtybės ir todėl jokiai neteikiąs pirmenybės; M. Heideggerio keliu jis eiti nemanąs, nes jam atrodo, kad *pavyzdinės būtybės sklaida yra būties klausimo akligatvis.* Nukreipdami savo dėmesį į vieną kurią būtybę — vis tiek kokia ji būtų,— mes savaime atsidedame apmąstyti jos būsenai: padaryti būtybę perregimą reiškia parodyti, *kaip* ji buvoja. Heideggerio pastangos patvirtina tai visu ryškumu. Visa heideggeriškoji žmogaus būvio sklaida (Daseinsanalytik) ir yra juk ne kas kita, kaip vienas ištisas — tikras ar tariamas — nurodymas, *kaip* žmogus buvoja. Bet kaip tik tai ir atitraukia mąstantįjį nuo būties. Pati galutinoji mąstymo pastanga juk yra atskleisti ne tai, kaip būtybė būna, bet tai, *kad ji iš viso būna.* Ne būsena, o *buvimas* —„kad yra šis

tas, o ne greičiau niekis" (Leibniz) — yra „stebuklų stebuklas", kaip tai pripažįsta ir pats Heideggeris[74]. Tuo tarpu jokia būtybė, nors ji būtų ir žmogus, negali mūsų minties pervesti iš *„kaip"* į *„kad"*; kadangi iš būsenos, kiekvienai būtybei skirtinos, neplaukia buvimas, visoms būtybėms tolygus. Pradėję pavyzdinės būtybės būsena, mes nebegrįžtame į šios būtybės buvimą, nes iš skirtybės nebėra kelio į bendrybę. Tai yra net ir biologinis dėsnis: iš skirtinai apspręsto organo skirtinam veikmeniui niekad negali išsivystyti bendro pobūdžio organas bendriems veikmenims.

M. Heideggerio minties kelias yra būdingas ir šiuo atžvilgiu: jo pradėta ir gilia vaga varyta žmogiškosios būsenos sklaida nutrūksta kaip tik tą akimojį, kai ji turėtų nuo pavyzdinės būtybės pereiti į būtį. Svarstant būtį laiko akiratyje („Sein und Zeit") ir sklaidant žmogų kaip ypatingu būdu buvojantį šiame akiratyje, turėjęs būti paruošęs mąstymo posūkis (Kehre) nuo laiko į būtį („Zeit und Sein"). Deja, šis posūkis, paties Heideggerio prisipažinimu, nepasisekęs. Paskutinį pagrindinio savo veikalo „Būtis ir laikas" (1927) skyrių Heideggeris atsiėmęs tiesiog iš spaustuvės ir niekad jo nebepaskelbęs: „Metafizinė kalba,— kaip jis sako,— nebepajėgė posūkio išreikšti"[75]. Tik po 35-erių metų Heideggeris skaitė Freiburgo universitete paskaitą (1962 m. sausio 31 d.), pavadintą ano posūkio vardu „Zeit und Sein", kuri tačiau savo turiniu jau nebebuvo pirmykštis jo sumanymas apgręžti savo mąstymą: būtis kaip būtybės pagrindas čia neprabilo. Heideggeris mėgino apmąstyti būtį savyje *jau be ryšio* su jo anksčiau pabrėžta bei sklaidyta pavyzdine būtybe. Bedugnė tarp būties ir būtybės buvo peršokta neparodant, nei kas šis šuolis yra, nei kokiu veiksmu jis įvyksta[76]. Trumpai tariant, pradėjęs žmogumi kaip pavyzdine būtybe, Heideggeris neužbaigė savo minties būtimi kaip būtybės buvimo pagrindu. Jo „grindžiamoji ontologija" įstrigo žmogiškosios būsenos sklaidoje ir liko tik paruošta. Be abejo, šios būsenos sklaida atvėrė mums nuostabiai gilių metafizinių įžvalgų: žmogaus buvojimas pasaulyje, jo svetimbūvis ir savibūvis, jo rūpestis, baimė, sąžinė, kaltė, laikinybė, slinktis mirtin... Tačiau visas šis, kaip pats Heideggeris sako, „kėlimas aikštėn žmogaus būvio sąrangos yra vis dėlto tiktai kelias; tikslas yra nubrėžimas (Ausarbeitung) būties klausimo apskritai"[77]. Šis tad tikslas ir liko Heideggerio mąstyme nepasiektas. Žmogus kaip pavyzdinė būtybė

pasirodė esąs ne kelias į būtį, o greičiau akligatvis, į kurį patekus apgręžti mąstymo nebeįmanoma. Tai tragika, ištikusi Heideggerį — ir ne tik jį vieną.

Šios tragikos priežastis, atrodo, esanti ta, kad, pasiklausiant tą ar kitą pavyzdinę būtybę, esti sklaidoma tik ji pati (materialinis pažinimas), pamirštant arba bent nepaisant paties *pasiklausimo* (formalinis pažinimas). Tuo betgi yra nusikalstama vad. parmenidinei pažinimo lyčiai, kuri, H. Kringso pažiūra, sudaranti kiekvieno filosofavimo pradžią ir laiduojanti jam sėkmę [78]. Savo rašte „Apie gamtą" (apie 480 m. pr. Kr.) Parmenidas, deivės vadovaujamas, dėsto savo pažiūras į būtį apskritai, į pasaulio sąrangą ir gyvenimo prasmę. Tačiau pirmiau, negu deivė apreiškia jam šias turinines pažintis, ji pamoko jį, kame glūdįs tikrasis pažinimo *kelias*. Tuo būdu susikuria ypatinga sąveika tarp pažinimo ir jo objekto, būtent: *mes negalime objekto materialiai pažinti, jeigu jo netyrinėjame; bet mes negalime jo materialiai tyrinėti, jei formaliai nežinome, kas yra šis tyrinėjimas.* Nes kaip tik formaliame žinojime atsiskleidžia objekto sąranga, įgalinanti mus pasisavinti materialinį jo pažinimą.

Šio gnoseologinio dėsnio galiojimą gali mums paryškinti gana paprastas kasdienos pavyzdys. Mes išmokstame vairuoti automobilį tik praktiškai (materialiai) važiuodami. Tačiau mes negalime važiuoti, jei nežinome (formaliai), kas yra važiavimas. Jei tad pasitaikytų žmogus, kuris neturėtų važiavimo sąvokos, jis negalėtų suvokti automobilio kaip važiavimo priemonės ir todėl negalėtų nė išmokti jo vairuoti. Tokiam žmogui turėtume visų pirma įdiegti formalinę važiavimo sąvoką, o tik paskui pradėti jį materialiai mokyti, kaip elgtis, įlipus automobilin, nes tik formalioje važiavimo sąvokoje atsiskleistų jam materialinė automobilio sąranga. Štai kodėl Parmenidas ir teigia: „Tas pat yra mintis ir tai, ką mąstome" [79]. Tai nėra hegeliškoji minties ir būties tapatybė. Tai tik ištara atitikmens tarp pažinimo ir jo objekto sąrangos: *logos turi savo priešpriešą tikrovėje.* Užtat norėdami tikrovę suvokti turime tai daryti taip, kaip ją logos laiko savyje. Norėdami važiuoti, turime elgtis, kaip nurodo važiavimo „logos", atskleisdamas mums, kas yra važiavimas savyje. Tai pagrindinis kiekvieno pažinimo dėsnis. Tai dėsnis ir filosofinio pažinimo. Pirmiau, negu pasiklausiame būtybę būties reikalui, turime būti pamokomi, kas yra šis pasiklausimas. Nepakanka sklaidyti tą ar kitą „pavyzdinę būtybę";

reikia visų pirma žinoti, kas yra pati *sklaida* ryšium su būtybe, kaip važiavimas ryšium su automobiliu. Reikia žinoti, kas yra būtybės pasiklausimas, kad galėtume ją iš tikro pasiklausti.

Štai kodėl mūsajame apmąstyme ir neieškosime „pavyzdinės būtybės"; vadinasi, nesklaidysime vienos kurios iš būtybių aibės, o telksimės aplink patį sklaidymą arba būtybės pasiklausimą kaip tokį. Būtybės pasiklausimas betgi yra ne kas kita, kaip filosofavimas veiksmo prasme arba filosofija būklės prasme. Filosofijos objektas yra tik būtybė, ir būtybė atsiskleidžia tik filosofijoje. Jeigu tad kelias į būtį eina, kaip sakyta, per būtybę, tai tuo pačiu jis eina ir per filosofiją. Užtat ir yra visiškai nuoseklu klausti filosofiją, ką ji iš tikro daro, būtybę pasiklausdama. Ką reiškia klausti būties, pasiklausiant būtybę? Kitaip sakant, *ką reiškia filosofuoti?* Atsakyti į šį klausimą gali tik pati filosofija, nes tik ji vienintelė, kaip minėta, turi savimonę, vadinasi, žino, kas esanti. O žinodama, kas esanti, ji tuo pačiu žino ir ką daranti. Mūsų uždavinys todėl ir yra atskleisti šį filosofijos „elgesį" su būtybe arba filosofavimo esmę. Nes atskleidę filosofijos logos, mes tuo pačiu atskleisime ir būtybės logos arba ontologinę jos sąrangą, kadangi tarp šių dviejų dalykų, einant Parmenido dėsniu, esama atitikmens: *filosofijos prieiga prie būtybės vyksta pagal pačios būtybės sąrangą, slypinčią filosofavimo esmėje.* Padarius perregimą šią esmę, savaime bus įžvelgta ontologinė būtybės sąranga, o įžvelgę šią sąrangą, suvoksime, ką reiškia grįsti būtybę jos buvime. Suvokę gi, kas yra būtybės grindimas, suvoksime ir kas yra būtis kaip būtybės buvimo grindėja bei laikantis šio buvimo pagrindas.

Štai toji minties pynė, kuri savaime susidėsto, atsigręžus į filosofiją ir norint pergalėti vispusišką jos abejotinumą. Metodiškai žiūrint, ši minties pynė yra tokia, apie kurią ir kalbėjome, būtent *klausti būties, pasiklausiant būtybę.* Mes tik renkamės ne materialinį pasiklausimo turinį, kuris mus savaime ir neišvengiamai vestų į kurią nors „pavyzdinę būtybę", uždarydamas jos būsenos akligatvyje; mes renkamės savo apmąstymo tema patį pasiklausimą *kaip pasiklausimą* arba filosofavimą formaline jo sąranga. Mes stengiamės pasiklausti būtybę via philosophiae.

Šiuo keliu tad dabar ir mėginsime pamažu ir kiek galėdami atsargiai žengti priekin.

Pirmas skyrius

FILOSOFIJOS KILMĖ

1. FILOSOFIJOS KILMĖS SUDĖTINGUMAS

Klausti filosofijos kilmės galima dvejopai: galima ieškoti jos laikinės *pradžios* ir galima žvelgti į jos nuolatinę *tėkmę*. Pirmuoju atveju norime patirti, kada ir kur yra prasidėjusi filosofija kaip istorinė apraiška arba „mąstymo kultūra" (K. Joël). Antruoju atveju stengiamės atskleisti tąją paskatą, iš kurios tarsi iš kokio šaltinio teka filosofija kaip žmogiškojo būvio apraiška. Pradžia yra istorinis įvykis: juo kas nors pasirodo kaip nebuvėlis. Todėl šis įvykis turi daugiau ar mažiau tikslų kalendorinį metą, kuriuo prasideda ir šiuo prasidėjimu baigiasi: pradžia yra praeinanti pačia savo prigimtimi. Tuo tarpu kilmė nusako trunkančią paskatą, kuri paskatintajame buvoja kaip šiojo pagrindas. Kilmė yra nuolatos dabartinė ir tuo pačiu nepraeinanti. Kilmės galas reikštų ir kildinio galą: užvertus šaltinį, upelis liautųsi tekėjęs. Užtat kilmė ir yra ne istorinė, o esminė apraiška.

Kaip yra nūn su filosofija? Ar ji turi laikinę pradžią, ar tik esminę kilmę, kaip, sakysime, kalba, šeima, ugdymas, menas, religija, kurių istorinė pradžia sutampa su paties žmogaus atsiradimu? Kitaip tariant, ar filosofija yra sykį kilusi ir pasilikusi, ar ji kyla kiekvieną kartą vis iš naujo?

1. Filosofijos pradžios abejotinumas

Nepaprastai stipriai istorijos įtaigaujamas tiek filosofijos dėstymas aukštosiose mokyklose, tiek jos sklidimas visuomenėje literatūros pagalba yra įdiegęs mums tokią gilią laikinės jos pradžios sąmonę, jog mes šią pradžią laikome tiesiog akivaizdybe, nė kiek neabejodami, kad filosofija turinti tikslų savo atsiradimo laiką ir aiškiai aprėžtą geografinę šio atsiradimo erdvę: ji esanti pasirodžiu-

si VI šimtmetį prieš Kristų Mažosios Azijos pakrantėse — Milete, Klazomenuose, Kolofone, Same... Mums yra žinomas net „filosofijos tėvas", kaip jį yra pavadinęs Aristotelis, būtent *Talis iš Mileto*. Taip pat yra žinoma ir pradinio filosofijos tarpsnio problematika: klausti daiktų pagrindo, randant jį čia drėgmėje (Talis), čia ore (Anaksimenas), čia ugnyje (Heraklitas), čia skaičiuje (Pitagoras), čia neaprėžtybėje (Anaksimandras). Net pats vardas šiai „mąstymo kultūrai" yra graikų duotas: *filosofija* — išminties meilė; kuklus vardas, nes patys išminčiai esą, pasak Platono, tik dievai; žmogus galįs išminties tik siekti ir todėl būti tik jos draugas [1].

Ir vis dėlto ši filosofijos laikinės pradžios akivaizdybė greitai virsta abejotina, įsisąmoninus, kad filosofija anaiptol nėra tik vakarietiškosios dvasios apraiška. Tiesa, ilgą laiką buvo vyravęs įsitikinimas — jis ir šiandien dar nėra visiškai išnykęs [2],— esą filosofija yra toksai Vakarų kūrinys, kurio kitose kultūrose arba iš viso nėra, arba jis yra įgabentas iš Europos. Pastaruoju tačiau metu, tiksliau bei giliau ištyrus kitų tautų kultūros sąrangą, imama vis labiau atsisakyti šio įsitikinimo, įžvelgiant, kad filosofijos esama ir kitur,— ir tai tokios, kuri savo gilumu prilygsta Europos filosofijai, nors savo lytimi nuo šiosios ir žymiai skiriasi. Todėl šiandien vis daugiau rašoma apie indų filosofiją [3], apie kinų filosofiją [4], net apie bantų filosofiją [5]. Šiandien grįžtama prie A. Schopenhauerio pažiūros, kad „kiekviena tauta turi savo metafiziką mituose, kurie jungia pasaulį į tam tikrą visumą ir tuo padaro jį suprantamą"; kad „filosofuoja net ir nekultūringiausi žmonės, moterys, vaikai ir tai ne retomis progomis, bet nuolatos, labai uoliai ir labai pasitikėdami savimi" [6]. Užtat W. Wundtas jau šio šimtmečio pradžioje mėgino rašyti primityviųjų tautų filosofijos istoriją, norėdamas parodyti, kad „primityviajai filosofijai priklauso visos tos problemos, kurios yra randamos ir vėlesnėje mokslinėje filosofijoje, nors sprendimai čia ir ten būtų skirtingi" [7]. Tai lyg ir „protofilosofija" (R. Eisler), buvojanti taip lygiai visur, kaip ir religija. Jei tad kalbame apie istorinę filosofijos pradžią, nukeldami šiąją į VI šimtmetį prieš Kristų Graikijon, tai tuo daugių daugiausia nusakome tik vakarietiškosios filosofijos pradžią, o ne pradžią filosofijos apskritai. Filosofija kaip žmogiškojo būvio apraiška neturi laikinės pradžios, o tik esminę kilmę, kaip jos neturi nei kalba, nei visa eilė kitų kultūrinės kūrybos sričių. Pagrįstai tad M. Hei-

deggeris teigia, kad filosofija „kyla tik iš mąstymo mąstyme. Mąstymas gi nekyla. Jis yra, kiek būtis būna (west)"[8].

Tuo kaip tik ir yra nusakoma filosofijos sąsaja su žmogiškuoju būviu: *filosofija kyla iš mąstymo ryšium su būtimi*. Tai reiškia: ji yra istorinė tik tokia prasme, kokia istorinis yra ir pats žmogiškasis būvis. Ji prasideda ne istorijoje, o su istorija. Nėra buvę istorinio tarpsnio be filosofijos, kaip nėra buvę istorinio tarpsnio be mąstymo. Be abejo, pradinė filosofija galėjo būti labai paprastutė, kaip ir pradinis menas ar pradinė religija yra buvę paprastučiai. Tačiau kaip pirmoji dainelė prie snaudžiančio kūdikio buvo *menas*, kaip pirmasis atodūsis Dievop buvo *religija*, taip ir pirmasis gyvenimo bei mirties klausimas buvo *filosofija*. O kas gi galėtų įrodyti, kad buvo buvęs toksai tarpsnis, kurio metu šis klausimas nekilęs? V. Solovjovas net tvirtina, esą galia apibendrinti (logika) ir pažinti visybės pagrindą (metafizika) yra esminė žymė, skirianti žmogų nuo gyvulio[9].

Šiuo atžvilgiu yra būdinga K. Jasperso pastaba, kad filosofuoja ne tik vaikai —„vaikai dažnai parodo tokį genialumą, kurio suaugusieji yra jau nebetekę",— bet ir bepročiai: „Kai kurių psichinių ligų pradžioje atsiranda tiesiog mus sukrečiančių metafizinių įžvalgų; žinoma, kalbinė jų išraiška nėra tokio lygio, jog turėtų objektyvią reikšmę, išskyrus ypatingus atvejus, kaip poetas Hölderlinas ar tapytojas van Goghas. Tačiau kas tai stebi, negali nusikratyti įspūdžiu, kad čia plyšta kažkokia uždanga, po kuria aplamai gyvename"[10]. Užtat, pasak Jasperso, „filosofija yra žmogui neišvengiama; ji visados yra čia pat — viešumoje, patarlėse, įprastiniuose posakiuose, vyraujančiuose įsitikinimuose, šviesuomenės kalboje, politinėse pažiūrose, o ypač istorijos pradžioje mituose" (t. p.). Filosofija yra žmogaus susimąstymas savo būvio akivaizdoje. Todėl nebūtinai ji turi būti sisteminga ar net sąmoninga: žmogus filosofuoja net nė nežinodamas, kad filosofuoja. Kaip ne kunigai išrado religiją, o religija kildino kunigus, taip ir ne filosofai sukūrė filosofiją, o filosofija kildino filosofus. Filosofija nėra tokia apraiška, kuri atsirastų susimąstymo ar apmąstymo pabaigoje kaip šiųjų vaisius; pats šis susimąstymas ar apmąstymas yra filosofija ir todėl stovi pačioje žmogaus būvio pradžioje kaip jo tapsmo gairė. Nuosekliai tad jos istorinės pradžios klausimas ir pradingsta šio būvio eigoje, susiliedamas, heideggeriškai kalbant, su rūpesčiu būti.

Užtat juo įtampiau skverbiasi mūsų sąmonėn filosofijos *esminės kilmės* klausimas; kilmės, kurios ieškojo jau Platonas ir kurią jis tarėsi radęs nuostaboje[11]. Šiuo atveju yra ieškoma *šaltinio*, iš kurio filosofija nuolatos teka, *pagrindo*, kuris ją laiko bei istorijos eigoje neša, *paskatos*, kuri žadina mąstantįjį filosofiškai klausti. Tai žymiai daugiau negu kalendorinis laikas ar geografinė erdvė. Filosofinė literatūra dažnai kalba apie tam tikrą „pagrindinį patyrimą (Grunderfahrung)", iš kurio išauga „kiekvienas tikras filosofavimas" ir kuris šį užveda tarsi laikrodį, kad eitų[12]. Tiesa, anasai patyrimas retai kada pats virsta filosofinio apmąstymo objektu. Filosofuodamas žmogus retai klausia, kas žadina jį filosofuoti. Iš tikro betgi minėtasis patyrimas glūdi kiekvienoje filosofijoje tiek kaip subjektyviniame veiksme, tiek kaip objektyvinėje sistemoje, tiek kaip istoriniame vyksme, apspręsdamas visą jo apraiškų plotą. Viena filosofija skiriasi nuo kitos ne tiek savo turiniu, kiek tuo, iš kokio pagrindinio patyrimo ji kyla ir kaip ji į šį patyrimą atveikia. „Tikroji filosofijos istorija,— pasak W. Weischedelio,— yra anų požeminių filosofinių patyrimų istorija"[13]. Atskleidžiant, iš kokio pagrindinio patyrimo yra išaugusi ta ar kita filosofinė srovė bei sistema, savaime atsiskleidžia ir jos vidinė dvasia, ir metodinė jos sąranga, ir net jos įtaka visuomenei. Deja, šios rūšies filosofijos istorija yra dar neparašyta. Ir mes nemėginsime čia teikti jos nė apmatų. Mes tik bandysime apibūdinti anuos pagrindinius patyrimus kaip nuolatinius filosofijos kilmės šaltinius ir padaryti vieną kitą metafizinę išvadą tiek filosofijos įvairybei suprasti, tiek pačiai būtybės sąrangai įžvelgti.

Tačiau, prieš pradėdami apmąstyti esminę filosofijos kilmę, turime išsiaiškinti filosofijos santykį su dviem dalykais, būtent su *mitologija* ir su *klausimu*, kadangi jie abu yra ne kartą taip pat laikomi filosofijos kilmės šaltiniais.

2. Filosofija ir mitologija

Devynioliktojo šimtmečio pozityvizmas (J. Burnet, T. Gomperz, P. Tannery) atstovavo pažiūrai, esą graikų filosofija yra kilusi iš lūžio su mitologija: filosofija gimusi tą akimirką, kai Talis taręs, kad visa kyla ne iš „Okeano",

bet iš vandens. Tą akimirką žmogaus mąstymas išsivilkęs iš vardinės-asmeninės lyties ir prisiėmęs sąvokinę-bendrinę lytį. Mitas buvęs pakeistas logu. Šios pažiūros sistemintojas yra buvęs mūsų amžiuje dar ir W. Nestle pagarsėjusiu savo veikalu „Nuo mito į logą" [14], kurio jau pats pavadinimas nusako aną pažiūrą: filosofija esanti perėjimas nuo mito į logą, vadinasi, nuo vaizdo į atotrauką, nuo asmeninės skirtybės į sąvokinę bendrybę. „Mitas ir logas,— sako W. Nestle,— yra du poliai, tarp kurių svyruoja žmogaus dvasios gyvenimas. Mitinis vaizdavimasis ir loginis mąstymas yra priešingybės" [15]. Filosofija kaip tik ir esanti loginio mąstymo pergalė rungtynėse su mitiniu vaizdavimusi. Vis dėlto jau mūsojo šimtmečio pradžioje K. Joëlis paprieštaravo šiai pažiūrai, regėdamas filosofijoje ne lūžį su mitologija, bet tam tikrą šiosios tęsinį, todėl ir pačią filosofiją kildindamas iš graikiškosios mistikos [16]. Šiandien linkstama manyti, kad „filosofija mitinio aiškinimo anaiptol nepašalino; ji liko į jį įglausta (eingebettet) ir kiekvieną sykį vis iš naujo jo gaivinama" [17]. Tiesa, ir W. Nestle sutinka, kad loginio mąstymo atsiradimas neužbaigęs mitinio vaizdavimosi; mitas dar ilgai ėjęs ranka rankon su logu: „Mitiškai mąstomo santykio negalima laiko atžvilgiu griežtai atriboti nuo filosofiškai mąstomo santykio" [18]. Kartais net ir patys filosofai, pvz., Parmenidas, Prodikas, Platonas, Protagoras, apvilkę savo mintis ne tik poetiniais vaizdais, bet tiesiog mitiniais įvaizdžiais: jiems, pasak Nestle's, „mitas tarnauja logui" [19]. Kartais gi po ilgų amžių mitinis vaizdavimasis vėl atsigaunąs ir net nustelbiąs filosofinį mąstymą. Taip yra, pasak Nestle's, atsitikę trečiąjį šimtmetį po Kristaus neoplatoninėje filosofijos srovėje, kurioje „filosofinio gyvenimo tikslas bei viršūnė buvo nebe protinis pažinimas, o mistinis susijungimas (unio mystica) su dieviškuoju, viršum visos būties esančiuoju Vieniu" [20]. Vėlesnieji neoplatonizmo atstovai, norėdami apginti senąją religiją nuo Krikščionybės, „įėmę į savo sistemą net ištisą demonologiją" (t. p.): čia logas buvęs palenktas mitui.

Vis dėlto W. Nestle's minimas mito atsigavimas tą ar kitą istorijos metą turi kitą prasmę negu E. Topitscho teigimas, esą filosofija liekanti įglausta į mitą ir semiantis iš jo paskatų. Šiuo teiginiu norima pasakyti, kad filosofija anaiptol nėra mitologijos nutraukimas, o kaip tik savotiškas jos pratęsimas, panašus į išsivysčiusiojo meno santykį su liaudies menu, kuriame anasai yra įsišaknijęs, skleis-

damas jį turtingesnėmis lytimis. Šia prasme filosofija niekad nesanti lūžis su mitologija. Mito pradų esama kiekvienoje filosofijoje. Be abejo, šiuos pradus filosofija paprastai nusakanti nebe vardine-asmenine lytimi. Pirmaeiliai filosofijos prasmenys, kuriuose slypi pagrindinės jos mintys, esą išreiškiami daiktiniais pavidalais, taip kad jie stoją asmeninių įvaizdžių vieton. Sakysime, tokie naujosios, pirmoje eilėje vokiškosios filosofijos prasmenys, kaip „akiratis — Horizont", „tolis — Ferne", „bedugnė — Abgrund", „požiūris — Standpunkt", „kiaurymė — Öffnung" („plyšys — letrou" J. P. Sartre'o filosofijoje), sutinkami kas žingsnis egzistencinėje filosofijoje, esą tikros mitologemos[21]. Jos nėra sąvokos, o daiktiniai prasmenys, kaip seniau mitai yra buvę asmeniniai prasmenys. Daiktinės mitologemos filosofijoje nusako tam tikrą idėją tolygiu įvaizdžiu, kaip ir asmeninės mitologemos mitologijoje, pvz., Erotas, Dikė, Heraklis, Prometėjas... Todėl naujosios filosofijos kalba darosi vis konkretesnė, nes ji vis daugiau daiktinių įvaizdžių įtraukia į savo sritį. Aiškesnė betgi ši kalba netampa; atvirkščiai, daiktinių prasmenų neapibrėžtumas ir tuo pačiu negriežtumas padaro ją dar sunkiau suprantamą negu atsietinė kalba: „akiratis" ar „kiaurymė" prašosi ne mažiau paaiškinami, kaip „Dikė" ar „Uranas". Teisingai tad sakoma, kad mūsų dienų filosofija, atsisakiusi išdidaus Apšvietos nusigrįžimo nuo vaizdingumo ir grąžinusi šiajam „visišką jo teisę", tuo pačiu netekusi galimybės „atmesti kokį nors mitą kaip tik dėl jo konkretumo"[22].

Ir vis dėlto nė katra iš šių pažiūrų neišsprendžia santykio tarp filosofijos ir mitologijos, nes nė katra neklausia, kuo gi šis santykis remiasi. Juk ar filosofija mitologijos atžvilgiu yra lūžis, ar tęsinys, kiekvienu atveju juodvi turi turėti kažką bendra, ką filosofija galėtų arba nutraukti, arba prailginti. Filosofija ir mitologija anaiptol nėra kitarūšiai reiškiniai, nesusieti vienas su kitu, kadangi tokiu atveju iš viso negalėtume kalbėti apie jųdviejų santykį. Šią tad bendrą jungtį arba pagrindą ir išleidžia iš akių filosofijos tiek kaip lūžio, tiek kaip tęsinio ryšium su mitologija teorijos. Norėdami gi suvokti, ar mitologija iš tikro gali būti filosofijos kilmės šaltinis, kaip tik ir turime klausti anos jungties ir išsiaiškinti jos prigimtį. Šiam reikalui — pavyzdžio dėlei — pasklaidysime Platono elgesį su graikų mitu, vaizduojančiu pasaulio atsiradimą.

Pasak šio mito, pasaulis ėsąs atsiradęs iš sąjungos dvie-

jų jūros dievybių: Tetės ir Okeano. Tetė esanti pasaulio motina, o Okeanas jo tėvas. „Teaiteto" dialoge Platonas nagrinėja žinomą sofisto Protagoro posakį, esą „žmogus yra visų daiktų matas" [23], ir nurodo, kad šis teiginys remiąsis pasaulio kaip tapsmo samprata. Pasaulyje nesą „nieko pastovaus"; visi daiktai maišąsi vienas su kitu, judą, kintą, taip kad mes niekad apie nieką negalį tarti, „kad tai *yra*", kadangi „niekas niekad nebūna, o tik tampą" [24]. Šios nuomonės, pasak Platono, laikęsi „visi išminčiai, išskyrus Parmenidą"; tos pačios nuomonės buvę „ir poetai, pvz., Epicharmas ir Homeras" (t. p.). Norėdamas skaitytojui pavaizduoti, kad Homeras iš tikro yra atstovavęs visuotinio tapsmo idėjai, Platonas pacituoja vieną jo eilutę, liečiančią minėtąjį pasaulio atsiradimo mitą: „Aš tėvą regiu Okeaną ir motiną Tetę", ir čia pat priduria: tai sakydamas, Homeras „nori nurodyti, kad visa kyla iš tėkmės ir judesio" (t. p.). Tai reiškia: Platonas supranta mitą ne žodiškai, o įžvelgia jame glūdinčią visuotinio tapsmo idėją. Vardiniais Okeano ir Tetės prasmenimis Homeras noris išreikšti bendrinę sąvoką, kad visa, „kas yra, atsiranda judesio, maišymosi ir kitimo dėka" (t. p.). Platonas šio mito anaiptol neatmeta kaip išmonės. Bet jis nepriima jo nė kaip filosofinės ištaros. Jis mėgina asmeniniuose mito prasmenyse įžvelgti bendrą filosofinę mintį. Tačiau kaip tai yra galima? Kaip galima pro mito vaizdą, kuris visados yra asmeninis, paregėti jo prasmę, kuri visados yra bendrinė? Į tai atsako pati mito esmė.

Kas yra mitas? — Šis klausimas buvo pateiktas senovinės religijos ir klasikinių kalbų žinovui K. Kerenyi viename suvažiavime Freiburge (i. Br.) 1965 metais. Į jį Kerenyi atsakė graikų neoplatoniko Salustijaus (4 šimtm. po Kr.) žodžiais iš jo veikalo „Apie dievus ir pasaulį": „Tai niekados neįvyko, bet tai yra visados" [25], paaiškindamas šių žodžių prasmę žinomu Antigonės mitu. Antigonė niekad nėra gyvenusi; mite pasakojamo žygio, esą ji palaidojusi savo brolį Poliniką prieš tirono valią, ji niekad nėra atlikusi („tai niekados neįvyko"). Tačiau Antigonė gyvena visur, kur tik meilė artimui susikerta su neteisingais įsakymais ir kur žmogus paklauso ne įsakymo, o meilės. Antigonė, kalbėjo Kerenyi, „yra žmogiškojo būvio pirmavaizdis" (t. p.). Visur, kur tik šis būvis virstąs veiksmu, kur tik žmogus vykdąs Antigonės žodžius, nusakančius jos paskirtį „ne nekęsti, bet mylėti",— visur ten Antigonė virstanti tikrove. Ji niekad nėra gyvenusi, bet ji visados

yra gyva. Jos žygis niekad nebuvo atliktas, bet jis esti atliekamas ir šiandien, kai kritusiųjų partizanų žmonos, motinos, seserys naktimis pavagia miestų aikštėse pamestus lavonus ir juos palaidoja. Antigonės žygis yra ne įvykis, o įvaizdis; jis neturi nei laiko, nei erdvės, todėl nėra vienkartinis ir užtat galimas pakartoti kiekvieną sykį („tai yra visados"): „Antigonė vis tebeieško savo Poliniko šimtmečiais" (Č. Milašius).

Šitokia mito sąranga ir įgalina filosofiją atskleisti jame glūdinčią idėją arba, pasak Platono, jame paslėptą prasmę. Mitas iškyla prieš mūsų akis kaip asmeninis, visiškai konkretus įvaizdis. Kadangi tačiau šis įvaizdis yra vaizdas ne kokios nors istorinės asmenybės, o tam tikros idėjos, todėl jis savaime reikalauja būti suvokiamas *kaip prasmuo,* vadinasi, kaip nurodymas į tam tikrą idėją, kaip šios idėjos nešėjas istorijoje ir jos perteikėjas kartų kartoms. Jei mitas būtų suprantamas kaip tikrovinis įvykis, jis neatliktų savo uždavinio, kuriam buvo sukurtas. Nešdamas savimi paslėptą prasmę, mitas prašosi būti perregimas bei atveriamas, kad ana prasmė būtų suvokta. Antigonės mitas yra reikšmingas ne tuo, kad Antigonė būtų iš tikro kažkada gyvenusi bei veikusi, bet tuo, kad ji *visados* gyvena bei veikia. Mitas laikosi ne savo asmeniniu įvaizdžiu, o savyje slepiama bendrine idėja. Filosofijos uždavinys yra įžvelgti šią idėją ir nusakyti ją filosofine ištara.

Mito slepiama idėja arba prasmė ir yra ta bendra jungtis, kuri sieja mitologiją su filosofija. Mitologija ilgisi filosofijos, kad ši bendriniu būdu ištartų tai, ką mitologija yra ištarusi vienkartiniu būdu. Perkėlusi gi asmeninę mito vienkartybę į bendrinę atotraukos plotmę, filosofija įvykdo mito paskirtį — buvoti visados. Kitaip sakant, *filosofija atbaigia mitą.* Juk jeigu mito turinys niekados nėra įvykęs, o visados įvyksta, tai ši nuolatinė mito dabartis yra įmanoma tik filosofinės sąvokos pavidalu. Mitas gyvena tik todėl, kad tamsi jo prasmė esti pervedama sąmonės švieson, vadinasi, kad mes suprantame, *ką jis reiškia:* mitas yra amžinas savo reikšme. Bet kaip tik todėl filosofija ir negali būti nei mitologijos paneigimas, nei jos pratęsimas. Paneigimas arba lūžis nusako, kad neigėjas bei laužėjas stato kažką nauja. Bet filosofija mitologijos atžvilgiu kaip tik netaria nieko naujo; ji tik apibendrina tai, kas mite jau slypi, vadinasi, ką taria jau pats mitas. Ar mes mitiškai sakome, esą pasaulis yra gimęs iš Okeano ir

Tetės jungtuvių, ar filosofiškai, esą pasaulis yra kilęs iš visuotinio tapsmo, esmėje abiem ištaromis reiškiame tą pačią mintį, būtent: pasaulis turi pradžią; jis nėra amžinas. Kokiu tad būdu galėtume čia kalbėti apie kokį nors lūžį? Tačiau tęsinio sąvoka irgi netinka, nes tęsinys reiškia prailginimą ar išvystymą to paties. Nusakydama betgi mito vienkartybę bendrine sąvoka, filosofija mito nebepratęsia ir nebeišvysto: *ji tik jį nušviečia,* padarydama jį perregimą. Mitas kaip prasmuo yra atbaigtas savyje ir todėl negali būti pratęsiamas iš viso. Užuot pratęsusi, filosofija mitą užsklendžia galutinai.

Kalbėti tad apie filosofijos kilmę iš mitologijos yra tautologija: pati mitologija yra viena iš filosofavimo lyčių. Filosofija paverčia mitą logu tik todėl, kad logas jau glūdi mite. Štai kodėl ir A. Schopenhaueris, ir W. Wundtas tautų mituose regėjo jų filosofijos pradmenis. Šiuo keliu eina ir dabartiniai Azijos tautų filosofijos tyrinėtojai. Iš lietuvių šiuo keliu žengia V. Bagdanavičius, sklaidydamas tautų pasakas ir jų gelmėse rasdamas bendrinių idėjų kaip filosofavimo išraiškų [26].

3. Klausimo santykis su filosofija

Šiandienos polinkis regėti filosofijos esmę radikaliame klausime, peržengiančiame kiekvieną atsakymą, savaime pastūmi ne vieną mąstytoją ieškoti klausime ir pačios filosofijos kilmės: filosofija iš klausimo kylanti ir klausimu išsisemianti; klausimas esąs „gryna pradžia, pradžia be jokio duomens" [27]. Žmogus esąs „klausianti būtybė", ir klausiamasis jo pobūdis žadinąs „nerimą bei veržimąsi pralenkti kiekvieną pasiektą laimėjimą, peržengti kiekvieną radinį kaip nevertingą ir visados siekti naujybių. Kiekvienas „todėl" slepia savyje „kodėl", ir kiekvienas išspręstas klausimas kildina dešimtį naujų neišspręstų. Ir juo labiau mokslas žengia priekin, juo labiau jis šakojasi. Tačiau ne tik mokslas gyvena klausimu; juo gyvena ir metafizika" [28]. Tai bendras mūsų meto įsitikinimas, randamas net tarp labai skirtingų minties krypčių atstovų: E. Corethas S. J.— K. Jaspersas, H. Rombachas — W. Weischedelis, W. Bruggeris S. J.— P. Tillichas. Kaip Aristotelis filosofiją siejo su įgimtu žmogaus troškimu *žinoti,* taip šiandieninis mąstymas ją sieja su įgimtu žmogaus troškimu *klausti;* troškimu, užbėgančiu už akių žinojimui bei spren-

dimui: žmogus klausia pirmiau, negu žino bei sprendžia; jis klausia kaip tik todėl, kad *trokšta* žinoti bei spręsti.

Ši loginė klausimo pirmenybė ir yra paskatinusi E. Corethą sistemingai pasklaidyti klausimo santykį su filosofavimu, randant klausime nebeperžengiamą metafizikos pradžią, o tuo pačiu ir filosofijos šaltinį apskritai. Metafizikos pradžioje, pasak Coretho, stovi klausimas, kas esanti *pradžia*: tačiau kas gi kita gali būti pradžia, jei ne klausimas, kas yra pradžia: „pradėti reiškia *klausti* pradžios"[29]. Tai klausimas, nebeperžengiamas ir į nieką nebeatremtas. Klausimą peržengti būtų galima tik kitu klausimu; bet kiekvienas klausimas yra ir lieka *klausimas;* klausimo klausimas yra taip pat klausimas. Užtat Corethas ir teigia: „Klausimas yra kritiškai griežčiausia pradžia, kokia tik iš viso yra įmanoma... Nėra jokios kitos pradžios, kuri klausimą pranoktų ar užbėgtų jam už akių (p. 82). <...> Klausimas yra vienintelė galima pradžia"[30]. Pirmu žvilgiu atrodo, kad Corethas esąs teisus: klausimas yra iš tikro pati pirmoji pažinimo sąlyga. Tačiau abejotina, ar dėl to jis virsta ir filosofavimo pradme. Reikia, be abejo, klausti, kad pažintum. Tačiau kodėl reikia pažinti? Pažinimas kaip susivokimas pasaulyje kovos už būvį reikalui filosofijos yra nereikalingas: jam pakanka mokslo. Filosofinis pažinimas peržengia šį susivokimą. Kokia tad yra šio peržengiančiojo ir kovą už būvį pralenkiančiojo pažinimo prasmė? Klausimo sklaida į tai neatsako. Klausimas iš tikro kildina apmąstymą. Tačiau kas kildina patį klausimą, jei filosofinis apmąstymas kovai už būvį pasaulyje yra nereikalingas? M. Heideggerio „rūpestis būti" kaip vienas iš pagrindinių žmogiškojo būvio apsprendimų (das Existenziale) anaiptol nėra rūpestis pasaulyje išsilaikyti. Jei tad filosofuoti reiškia rūpintis *būti,* tai anaiptol ne susivokimo bei išsilaikymo pasaulyje prasme. Iš kur tad kyla šis troškimas klausti *filosofiškai?* Antra vertus, kaip netrukus matysime, žmogaus būvyje esama ir neklausiančiosios būklės. Klausimas anaiptol nėra būtinybė, išaiškinama įgymiu, vedant lygiagretę su aristoteliškuoju įgymiu pažinti. Esama būklės, kurioje filosofinis klausimas tyli. Galop pati klausimo sąranga yra tiek sudėtinga, jog vargu ar leistų laikyti klausimą pačią save grindžiančia metafizikos pradžia, o tuo pačiu ir filosofijos kilme. Štai kodėl mums ir tenka kritiškai pažvelgti į aną tariamai aiškią klausimo kaip filosofijos kilmės sampratą.

Visų pirma klausimas nėra jau taip į nieką neatremtas

(voraussetzungslos), kaip norėtų Corethas. Klausimo sąrangoje, žvilgtelėjus į ją kiek atidžiau, randame tris pagrindinius sandus, be kurių jis iš viso būtų neįmanomas ir kurie kaip tik dėl to ir sudaro jo prielaidas, būtent: *kas* klausia, *ko* klausia ir *kam* klausia. Kitaip sakant, klausimas turi savo subjektą, savo objektą ir savo tikslą. Visi šie sandai pranoksta patį klausimą — bent loginiu atžvilgiu. Bent logiškai klausimas filosofavime niekad nėra pati pradžia be jokio duomens.

Subjekto buvimas klausime iš sykio atrodo esąs akivaizdybė ir net nuodėva: visados esama to, *kas* klausia. Todėl W. Bruggeris, kaip minėjome, ir vadina žmogų klausiančiąja būtybe, papildydamas tuo daugybę kitų žmogaus aptarimų, sakysime: protingoji būtybė, kalbančioji būtybė, visuomeninė būtybė... Iš tikrųjų betgi žmogus anaiptol nėra klausiančioji būtybė pačia savimi, kaip jis yra protingoji ar kalbančioji būtybė pačiu savimi. Neklausiančioji jo būklė, kurią netrukus svarstysime, yra tokia plati, jog filosofinis klausimas yra retas kaip veiksmas ir dar retesnis kaip būsena. Galime sutikti su A. Schopenhauerio teiginiu, kad kiekvienas žmogus yra gimęs metafizikas. Tačiau šis teiginys išreiškia tik žmogiškąją galimybę, o ne tikrenybę ir todėl turi tokią pat prasmę kaip ir teiginys, kad kiekvienas žmogus yra gimęs šventasis. Kiekvienas žmogus filosofuoja. Bet taip lygiai kiekvienas žmogus gali ir nefilosofuoti. Kiekvienas vaikas pergyvena klausiamąjį amžių, kuriame klausimas yra svarbesnis negu atsakymas: tai psichologinė tikrybė. Tačiau tai *anaiptol* nėra pasiliekanti padėtis. O kad šitokia padėtis būsenos prasme susikurtų, yra reikalingas tam tikras, kaip sakyta, pagrindinis patyrimas, kuris paverčia žmogų klausimo subjektu — ne psichologiniu, kaip vaiko amžiuje, bet jau metafiziniu subjektu. Šis gi pagrindinis patyrimas, akstinąs žmogų klausti, yra *pirmesnis* negu pats klausimas. Ne klausimas kildina aną pagrindinį patyrimą, bet pats iš jo kyla. „*Kas* klausia" yra ne tik logiškai, bet ir ontologiškai ankstesnis negu „*kad* klausia".

Dar giliau su klausimu yra susijęs jo objektas arba tai, *ko* klausėjas klausia, nes klausimas niekad neina ratu, o turi kryptį, kurią jam ir nurodo tasai „*ko*" arba objektas. Jei nežinotume, ko klausiame, negalėtume iš viso klausti. Be abejo, klausimo objektas išryškėja tik pačiu klausimu: klausimas ir jo objektas nesantykiauja, vaizdingu G. Pöltnerio posakiu, „kaip įrankis ir padarinys"; juodu „nestovi

šalia vienas kito", tarsi klausimas susirastų savą objektą, buvojantį jam priešpriešiais: klausimo objektas yra randamas tik klausime[31]. Ir vis dėlto šisai „ko klausiame" anaiptol nėra grynai formalinė linkmė; jis turi jau tam tikrą turinį, kurį klausimu kaip tik ir ištariame. Nors tasai turinys būtų dar tik nuojauta ar nuovoka, bet jis visados sudaro klausimo sandą. Užtat ne sykį ir sakoma, kad „klausimas yra neužbaigtas atsakymas"[32]. Jis prašosi užbaigiamas, bet užbaigti galima tik tai, kas pradėta: klausimas atsakymą pradeda. Su tuo sutinka ir Corethas: „Klausti,— sako jis,— galima tik tada, kai jau žinau, ko klausiu; kitaip klausimas neturėtų krypties"[33]. Mes pridurtume: kitaip klausimas neturėtų esmės. Čia tad ir išeina aikštėn klausimo sąrangos priešybė: mes klausiame todėl, kad *dar* nežinome; tačiau mes galime klausti tik todėl, kad *jau* žinome. Ir štai šis „jau žinome" kaip tik ir įgalina klausimą, sudarydamas jam prielaidą ir todėl buvodamas anksčiau negu pats klausimas. Tad ir savo objekto atžvilgiu klausimas nėra ir negali būti *gryna* pradžia, nes jis negali būti *grynas* klausimas.

Galop klausimas turi ir tikslą, *kam* klausiame. Tačiau klausimo tikslas yra labai savotiškas ir net nuostabus. Jis nėra kokia nors aprėžta pažintis, kurios klausimu siektume: tai siekiame ir pasiekiame klausimo objektu. *Klausimo tikslas yra mūsų pačių padėtis, kad nebeklaustume: klausimo paskirtis yra sunaikinti klausimą.* Šia prasme W. Bruggeris būdingai pastebi, kad „kiekvieno klausimo tikslas <...> gali būti tik tai, ko jau nebereikia klausti (das Fraglose)"[34]. Tai didžiai reikšminga pastaba, nes kiekvienas klausimas būtų beprasmis, jei jis nesiektų išnykti aiškumo šviesoje. Klausimas yra praeinantis pačia savo prigimtimi bei užduotimi: *atskleisti*. Atskleidus gi tai, kas norėta, klausimas liaujasi. Mums šiuo tarpu yra nesvarbu, kada klausimas liaujasi: absoliuto akivaizdoje, kaip teigia W. Bruggeris[35], ar šifro akivaizdoje, kaip to nori K. Jaspersas[36]. Mums čia svarbu tik pabrėžti, kad *klausimas įteka į neklausimą kaip į savo atbaigą* ir kad ši atbaiga yra klausimo galutinis tikslas, buvojąs anksčiau (primus in intentione) negu pats klausimas, nors ir įvykdomas tik galų galiausiai (ultimus in executione). Neklausimas kaip klausimo siekis, būdamas pirmesnis negu klausimas, ir padaro, kad klausimas negali būti griežta, niekuo nesiremianti pradžia.

Klausimas yra tad įstatytas į tam tikrus rėmus: nuojau-

ta ar nuovoka ir visiškas aiškumas. Šituose rėmuose jis kyla ir *juose jis skleidžiasi. Klausimas yra filosofavimo lytis,* bet ne filosofavimo kilmės šaltinis. Mes filosofuojame klausdami. Tačiau kad klaustume, turime turėti ištisą eilę prielaidų, kurių nesant, iš viso neklaustume. Klausimo negalima laikyti nebeužbėgama pradžia. Jį galima laikyti tik pradine filosofavimo ištara. Šia prasme E. Corethas yra teisus teigdamas, kad metafizika prasideda ne spręsmu, kaip tikėjo scholastika, o klausimu [37]. Tai reiškia: mes peržengiame mūsų regimybę — metafizika juk ir reiškia mūsų regimybės peržengimą (meta ta physika) — ne spręsdami, o klausdami. Betgi pati pastanga peržengti, vadinasi, filosofuoti, yra klausimu tik ištariama jau kaip esanti, tačiau anaiptol ne kildinama. Kad mūsojoje regimybėje neprapultume, o ją peržengtume, reikia kažko kito, kas pažadintų ir patį klausimą, nes neklausti yra žmogui taip lygiai sava kaip ir klausti.

Klausimo sąrangos šviesoje galime nūn įvertinti ir aukščiau minėtą filosofijos kaip radikalaus klausimo sampratą. Radikalus klausimas, kuris, pasak jo atstovų, sudarąs filosofavimo esmę, esąs neigimas bet kokio dalyko kaip duomens arba abejojimas būtimi jos visumoje. Jeigu betgi iš tikro *šitaip* būtų, tai radikalaus klausimo radikalumas sunaikintų jį patį, jam dar net neprasidėjus. Neigiant bet kokį dalyką kaip duomenį, šisai neigimas visų pirma atsikreiptų į patį klausimo subjektą arba klausėją, kuris *kaip duomuo* yra pats pagrindinis, kad klausimas iš viso būtų įmanomas: ir radikaliausias klausimas yra reikalingas to, *kas* klausia. Neneigiant gi to, kas klausia — nei jo buvimo, nei klausiamojo jo veiksmo,— savaime dingsta klausimo radikalumas bei abejojimas *visuma:* bent klausėjas ir klausimas kaip veiksmas yra išskiriamas iš šios abejotinos visumos ir laikomas nebeabejotinu. Tačiau tas pat yra ir su radikalaus klausimo objektu arba tuo, ko klausiama. Sutikime, kad radikalus klausimas nepasitenkina jokiu atsakymu. Tačiau kiekvieną sykį jis žino, *ko* klausia, vadinasi, turi siekį ir objektą kaip duomenis; ir radikaliausias klausimas turi turėti *kryptį,* kitaip jis būtų beprasmis ir beesmis. Sutikime taip pat, kad radikalus klausimas yra abejojimas būtimi jos visumoje. Tačiau jis jau privalo žinoti, kas yra būtis ir kas yra jos visuma, nes kitaip neturėtų abejojimui objekto. Trumpai sakant, radikalaus klausimo radikalumas visados žvelgia tik priekin, bet niekados ne atgal: kas buvoja užu jo, to

jis neneigia ir tuo jis neabejoja. Kitaip jis ne tik baigtųsi niekiu, kaip tai teigia W. Weischedelis[38], bet ir prasidėtų niekiu, kaip tai pašiepia S. Kierkegaard'as. Radikaliai klausti reikštų tokiu atveju tylėti. Radikalus klausimas gali būti tikroviškai ištartas tik tada, kai jis nėra radikalus, vadinasi, kai *savos* „šaknies" (radix) jis anaiptol neneigia, o iš jos kaip tik išauga ir yra jos nuolat maitinamas. Vadinti tad filosofavimą radikaliu klausimu reiškia arba kalbėti netiksliai, padarant šį radikalumą tik žodinį, arba pateisinti Kierkegaard'o patyčias, kad filosofija galinti prasidėti iš niekio kiekvieną akimojį, kas yra išmonė, tačiau radikalaus klausimo sampratoje neišvengiama kaip logiškai būtina išvada.

4. Neklausiančioji būklė

Griežčiausiai betgi klausimą kaip filosofavimo šaltinį paneigia neklausiančiosios būklės tikrovė žmogaus būvyje. Kaip jau pats pavadinimas rodo, neklausimas yra esminė šios būklės savybė. Tačiau neklausimas, kaip sakėme, yra ir klausimo tikslas. Ar tai reiškia, kad neklausiančioji būklė, kurią čia mėginsime pasklaidyti, yra klausimu pasiektojo tikslo padėtis? Anaiptol! Nes neklausti galima dėl dviejų priežasčių: dėl būties šviesos ir dėl būties pridengimo. Tai priežastys, dėl kurių, Platono pažiūra, nė nefilosofuojama. Dievai gyveną būties šviesoje, todėl neklausti yra jų būsena. Tačiau neklausią ir neišmanėliai. Neklausti yra ir šiųjų būsena. Vis dėlto skirtumas tarp dievų neklausimo ir neišmanėlių neklausimo esąs esminis. Dievai neklausia, pasak Platono, todėl, kad *yra* išmintingi. Neišmanėliai neklausia todėl, kad tariasi esą išmintingi, tokie anaiptol nebūdami. „Blogiausia,— sako Platonas,— yra tai, kad neišmanėlis jaučiasi savimi patenkintas, nebūdamas nei gražus, nei geras, nei išmintingas. Nes kas netiki ko nors stokojąs, tas nė netrokšta to, ko manosi nestokojąs"[39]. Štai kodėl „nei išminčiai, nei neišmanėliai" nefilosofuoją (t. p.); pirmiesiems nereikią „išminties meilės" arba filosofijos todėl, kad jie yra pilni pačios išminties; antriesiems jos nereikia todėl, kad jie manosi esą jos pilni[40]; pirmųjų neklausimas kyla iš būties aiškumo tikrenybės, antrųjų — iš būties aiškumo tariamybės.

Ši būties aiškumo *tariamybė* kaip tik ir sudaro neklausiančiosios būklės esmę. Rusų poetas F. Tiutčevas (1803—

1873) eilėraštyje „Diena ir naktis" (1839) vaizduoja dieną kaip apgaulų reiškinį, kuris auksu ataustą skarą išskleidžiąs viršum nakties neišsakomos gelmės ir šiąją pridengiąs, tarsi jos nė nebūtų. Todėl diena atrodanti mums gaivi, rami, šviesi ir aiški: „žmonių ir dievų draugė". Bet štai diena gęstanti, jos maloni skara dingstanti, ir nakties gelmė išnyranti visu nejaukumu, atsiverdama ne kažkur šalia mūsų, bet mumyse pačiuose, taip kad mes, pasak Tiutčevo, „nejaučiame jokios pertvaros tarp jos ir mūsų: štai kodėl naktis mums yra tokia baisi" [41]. Ši auksu austa dienos skara ir yra tariamo būties aiškumo prasmuo. Ji pridengia gelmę, aną baisią būties bedugnę, ir mes buvojame žibančiame paviršiuje, manydamiesi viską suprantą ir todėl nereikalingi klausti; buvojame taip, tarsi anos gelmės iš viso nebūtų, tarsi visas mūsų būvis išsisemtų tik šios paauksuotos skaros plokštuma. Būties aiškumas čia yra gryna tariamybė bei apgaulė. Tačiau mes jaučiamės, kaip anas Platono neišmanėlis, patenkinti savimi ir todėl nesiilgime nieko, kas gelmę praskleistų; mes net užmerkiame akis, jei kur nors ji mėgina atsiverti. Diena ir naktis Tiutčevo eilėraštyje nėra gamtiniai reiškiniai, bet metafizinės žmogaus būklės, kurių viena pridengia kitą, suplokštindama visą mūsų būvį. Šias būkles naujausioji Vakarų filosofija yra suvokusi bei aprašiusi gana išsamiai bei giliai: tai M. Heideggerio „man" — bevardis subjektas ir N. Berdiajevo „meščanstvo" — sumiesčionėjimas arba suburžuazėjimas.

M. Heideggerio „man" arba bevardis subjektas kyla iš žmogaus buvimo drauge, vadinasi, iš buvojimo su kitais. Šie „kiti" betgi, pasak Heideggerio, nėra nei šis ar anas konkretus žmogus, nei žmonių suma: kiekvienas — net ir ašen pats — esąs „kitas" ir kaip tik todėl bevardis, lietuviškai galimas nusakyti tik veiksmažodžiu (sakoma, daroma), bet ne įvardžiu: lietuviškoji kalbinė sąmonė *asmeninį* bevardį įvardį pergyvena kaip prieštaravimą ir todėl jo neturi, tuo skirdamasi nuo kitų kalbų, kuriose toksai įvardis vis dėlto yra įmanomas (vok. „man", pranc. „on"). Šis tad bevardis „kito", su kuriuo kartu buvojame, pobūdis kaip tik ir apsprendžia mūsąją būseną: *būti drauge reiškia buvoti bevardiškai.* „Mes mėgaujamės ir linksminamės,— sako Heideggeris,— taip, kaip mėgaujamasi; mes skaitome, žiūrime, sprendžiame apie literatūrą bei meną taip, kaip žiūrima ir sprendžiama; mes piktinamės tuo, kuo piktinamasi" [42]. Nors šis bevardis subjektas ir nesąs joks

konkretus žmogus ar žmonių suma, vis dėlto jis mums „nustato kasdienos būseną" (t. p.), kurią Heideggeris prasmingai vadina *viduliniškumu:* tai mastas, kuriuo esame apsprendžiami. „Kiekvienas prasikišimas esti nuslėgiamas be triukšmo. Kiekvienas originalumas jau rytojaus dieną esti paskelbiamas esąs seniai žinomas. Kiekvienas išsikovotas dalykas paverčiamas patogiu. Kiekviena paslaptis netenka galios" (t. p.). Įvairių įvairiausios galimybės buvoti vienaip ar kitaip esančios ano bevardžio subjekto sulyginamos ir suvienodinamos. „Kiekvienas yra kitas, ir nė vienas nėra jis pats" (t. p.). Kiekvienas buvojąs nesavai. Ano bevardžio subjekto niekur negalime užtikti. O vis dėlto jis veikia visur, taip kad Heideggeris vadina jį net „ens realissimum" (t. p.).

Šisai bevardis subjektas, apspręsdamas mūsų būseną, turi, be abejo, tam tikrą būdą suvokti, kalbėti, aiškinti, vadinasi, turi tam tikrą *požiūrį* į pasaulį. Ir kaip tik šis jo požiūris sukuria aną neklausiančiąją būklę. M. Heideggeris bevardžio subjekto požiūrį (Sicht) vadina *smalsumu,* skirdamas jį griežtai nuo nuostabos, kuri, kaip netrukus matysime, iš tikro sudaro vieną iš pagrindinių filosofijos kilmės šaltinių: nuostaba atsikreipia į būtybę ir suglumina besistebintįjį jo paties nežinojimu, iš kurio kaip tik ir kyla klausimas kaip pradinė filosofavimo lytis. Tuo tarpu smalsumas telkiasi ne apie būtybę, o aplink naujybę kaip naujybę: „Jis ieško naujybės tik tam, kad nuo vienos šoktų vis prie kitos" [43]. Todėl neapsistojimas (Unverweilen) esanti, pasak Heideggerio, esminė smalsumo savybė. Smalsumas esąs benamis (aufenthaltslos): „Jis yra visur ir jo nėra niekur" [44].

Regėdamas ne būtybę, o tik naujybę, smalsumas nusako tai, kas regėta, *tauškalo* lytimi. Bet kaip smalsumas nėra nuostaba, taip tauškalas nėra kalba. Kalba, anot Heideggerio, visados esanti ko nors suvokto perteikimas ir pakalbintojo dalyvavimas šiame perteikiamajame suvokime: kalba atskleidžia būtį ir įima klausiantįjį į šį atskleidimą. Tuo tarpu tauškalas, smalsumo vedamas, nėra tokio pobūdžio, jog sąmojingai perteiktų „šį tą kaip ši tą" [45]. Tauškale girdima, pasak Heideggerio, „ne tiek būtybė, apie kurią kalbama, kiek pats tauškėjimas kaip toks" [46]. Todėl ir suprantamas yra čia ne pats dalykas, o tik tauškalo žodžiai: „Tauškalas yra galimybė suprasti viską, nelinkstant iš anksto į patį dalyką" [47]. Štai kodėl tauškalas „sustabdo kiekvieną naują klausimą ir kiekvieną galynė-

jimąsi" (t. p.). Iš tauškalo nekyla joks ginčas ar tolimesnis skverbimasis gilyn, kadangi tauškalas neturi žemės (bodenlos), į kurią atsirėmęs galėtų skverbtis. Tauškalas kybo ore, todėl sklinda viešumoje, apimdamas vis platesnius sluoksnius ir juos slėgdamas savo „autoritetu". Tauškalas primeta savo valią: „taip yra, kadangi taip sakoma" (t. p.). Tuo būdu tauškalas virsta filosofinio klausimo priešingybe ir sužlugdo jį pačioje pradžioje: tauškalo valdomojoje erdvėje joks filosofavimas yra neįmanomas. Tauškalo būklė yra neklausiančioji būklė pačia antropologine savo sąranga.

M. Heideggerio bevardį subjektą paryškina N. Berdiajevas *lėkštumo* prasmeniu; lėkštumo, kuris sudarąs dvasinio buržuaziškumo arba miesčioniškumo esmę, Berdiajevo nusakytą tuo pačiu metu (1926) ir tais pačiais bruožais, kaip ir Heideggerio. „Buržuaziškumas,— pasak Berdiajevo,— yra dvasios būklė ir jos kryptis; tai pirmykštis būties pergyvenimas. Jis nėra socialinė ar ekonominė, tuo labiau ne psichologinė ar etinė kategorija. Tai dvasinė ir ontologinė kategorija" (p. 3); „tai amžinas pradmuo (načalo), vienas iš pasaulinių pradmenų, pasirodąs vis naujomis ir naujomis apraiškomis"; buržuaziškumas yra galimas „visose dvasinio gyvenimo srityse: galima būti buržujumi religijoje, dorovėje, moksle ir mene"; visose srityse buržuazinis žmogus „jaučia savo persvarą ir galią", bet tai esanti, pasak Berdiajevo, kaip ir pasak Heideggerio, „svetima persvara bei galia: *visose srityse buržujus nori rodytis, būdamas bejėgis būti*"[48]. Tai ta pati mintis, kuria Platonas, kaip minėjome, apibūdina neišmanėlius: užuot buvę, jie rodosi esą „tokie" ar „kitokie".

Šią buržuazinio žmogaus pastangą rodytis Berdiajevas ir vadina *lėkštumu* (platitude). Juo žmogus „išreiškia galutinį įsikūrimą žemesnėje plotmėje, kurioje dingsta ne tik aukštesniojo pasaulio ilgesys ar šventas nuogąstis transcendencijos akivaizdoje, bet net ir baimė"[49] kaip apraiška žmogaus buvojimo nebūties grėsmėje. Šios grėsmės buržuaziškai nusiteikęs žmogus nepergyvena, nes lėkštumas, tarsi ana Tiutčevo skara, pridengia bet kokį pakilimą ir bet kokią bedugnę: „Kalnai išnyksta visam laikui iš akiračio, palikdami tik begalinę lygumą. Lėkštumas paslepia gyvenimo tragiką ir jo nuogąsčius; jis išdildo iš atminties socialinės kasdienybės kilmę iš nuodėmės; kasdienybė čia buvoja visiškai patenkinta ir džiaugiasi net nebūtybės paviršiumi; ji yra galutinis apsistojimas šiame

paviršiuje, griežtas lūžis su būties branduoliu, baimė grįžti į bet kokią gelmę" (t. p.). Buržuazinio žmogaus pasaulis, jei kalbėtume geometriniais įvaizdžiais, yra grynai dvimatis: jis turi ilgį ir plotį, bet jis neturi *gylio*. Tai begalinė plokštuma, ataidinti dvasioje kaip lėkštumas. Teisingai tad Berdiajevas sako, kad buržuaziniam žmogui „yra svetima simbolinė pasaulėžvalga; šis žmogus nėra simbolistas, kuriam regimasis bei *praeinantysis mūsų pasaulis* būtų kito, neregimojo, tikrojo pasaulio prasmuo; buržuazinis žmogus yra ne simbolistas, o tik naivus realistas" [50]. M. Heideggerio bevardis subjektas, verčiąs visus buvoti vienodai, išnyra buržuazinėje būsenoje visu ryškumu: „*Lėkštumas,— sako Berdiajevas,— įgalina tik kartojimą ir begalinį vienodumą*" [51]. Lėkštumas kaip buvojimo matmuo užgniaužia kiekvieną mėginimą eiti gilyn, nes gylio matmens lėkštumas nepažįsta.

Gelmės matmens stokoje kaip tik ir glūdi neklausiančiosios būklės esminis pobūdis. Tiek Heideggerio bevardis subjektas, tiek Berdiajevo miesčionis klausia daug ko, bet jo klausimas išsisemia jo *užsiėmimu*; nesavais tapę žmonės, pasak Heideggerio, „yra tai, ką jie veikia (betreiben)" [52]. Užsiėmimo būdas yra jiems jų buvojimo būdas. Berdiajevas taiko jiems G. Marcelio pabrėžtas kategorijas „būti" ir „turėti", sakydamas: „Buržujus apibrėžia save ne tuo, kas jis yra, o tuo, ką jis turi" [53], suprantant turėjimą ne ekonomine, o greičiau ontologine prasme, būtent kaip buvojimą šalia savęs arba kitame: „foras eram" (Augustinas). Abu nusakymai — tiek Heideggerio, tiek Berdiajevo — iš esmės yra tapatūs: būti tuo, ką veiki, arba būti tuo, ką turi; kiekvienu atveju būti ne savimi, o tuo, ką veiki ar ką turi, vadinasi, *daiktu*, nes tik daiktas leidžiasi būti veikiamas ar turimas. Tai nėra kokia nors istorinė žmogaus būklė; tai nusistatymas būties atžvilgiu; tai nuolatinė galimybė atitrūkti nuo pagrindo ir regėti tik paviršių, tuo pačiu sulėkštėti savyje, užsisklendžiant gelmės matmeniui. Šis pavojus graso visiems, visur ir visados. Jis pažadina filosofijos nuosmukį ir atskirame asmenyje, ir atskiroje tautoje, ir galop atskirame istoriniame tarpsnyje. Neklausianti būklė kaip galimybė yra grėsminga kiekvieno dabartis.

Kas suardo šią būklę? Kas pergali aną bevardį subjektą, aną miesčionio lėkštumą, aną buvimą šalia savęs daikto būdu? Kas nutraukia Tiutčevo minimą paauksuotą dienos skarą, kad atsivertų nakties gelmė būties bedugnės

prasme? — Atsakyti į šį klausimą reiškia atrasti anuos pradinius bei pagrindinius patyrimus, iš kurių kyla klausimas kaip pirmykštė filosofavimo lytis. Tai reiškia atrasti ir pačios filosofijos kilmę arba aną akstiną, kuris verčia žmogų filosofuoti ir jį lydi visą filosofavimo metą.

II. FILOSOFIJOS KILIMAS IŠ NUOSTABOS

Pirmasis — ne istoriškai ir ne esmiškai, o tik mūsų svarstymų eilėje — iš anų pagrindinių patyrimų, kurie suardo neklausiančiąją būklę ir pažadina klausimą, yra *nuostaba*. Jeigu neklausiančiąją būklę apibūdinome kaip užsiėmimo ir buvimo tapatybę — esu tai, kuo verčiuosi,— tai nuostaba kaip tik ir turi galios sugriauti šią tapatybę, atskleisdama buvimo matmens skirtingumą nuo užsiėmimo matmens. Nuostaba, pasak Hegelio, yra žmogiškosios dvasios atbudimas „iš atbukimo bei apdujimo"; tai jos atsipalaidavimas „nuo tiesioginio grynai praktinio santykio su pasauliu" ir atsitraukimas nuo savo pačios „pavienio (singulär) būvio", kad paregėtų tai, kas bendra, esmiška ir pastovu [54]. Neklausiančiojoje būklėje pasaulis žmogui atrodo esąs vienamatis: tik plokščias, be gylio ar aukščio. Tuo tarpu nuostabos ištiktam žmogui jis atsiskleidžia kaip dvimatis: *lėkštumas kaip būsena yra nuostabos pakeičiama gelmės sąmone*. Kasdienybės akivaizdumas dingsta, ir būties aiškumo tariamybė išnyra kaip aiški apgaulė. Kodėl tai įvyksta, pasakyti vargu ar įmanoma, nes nuostaba yra kiekvieno asmens skirtinas pergyvenimas, nesuimamas į jokią bendrą ištarą. Staigumas — kalbiškai: „pervėrė kaip žaibas" — yra šio pergyvenimo antropologinė apraiška.

1. Nuostabos objektas

Nuostabos galia sukrėsti žmogaus būtybę bei pažadinti klausimą kaip tik ir paverčia ją „filosofijos gimimu" (P. Wust). Tai suvokė jau Platonas. Vienoje „Teaiteto" vietoje Platonas nagrinėja Sokrato lūpomis santykį tarp būsmo ir tapsmo, tačiau tiek dialektiškai, jog Teaitetas, sujaudintas Sokrato minties vingių, sušunka: „Dievaži, Sokratai! Aš nepaprastai stebiuos, kaipgi čia dabar gali būti! Iš tiesų man kartais tiesiog svaigsta galva" [55]. Į tai Sokratas atsako: „Tai kaip tik ir yra filosofo nuotaika (pat-

hos) — tasai stebėjimasis; nes nėra jokios kitos filosofijos pradmės, kaip tik šioji" (t. p.). Tai, rodos, pats pirmasis filosofijos istorijos prasitarimas apie nuostabą ryšium su filosofijos kilme; prasitarimas, kurį vėliau pakartojo aibė mąstytojų: Aristotelis, Augustinas, Tomas Akvinietis, Herderis, Hegelis, Heideggeris, Pieperis, Wustas ir daugybė kitų. Visi jie sutaria, kad nuostaba yra ne laikinė filosofijos pradžia, o esminė jos kilmė žadinančios ir gaivinančios tėkmės prasme: filosofija tekanti iš nuostabos, kaip upelis tekąs iš šaltinio. Minėtoje „Teaiteto" vietoje Platonas vadina nuostabą „archē filosofias" (t. p.). Aiškindamas žodį „archē", M. Heideggeris sako: „Graikiškąjį žodį „archē" turime suprasti pilnutine prasme. Jis nusako tai, iš ko kas nors paeina. Šisai betgi „iš ko" nėra paliekamas; greičiau „archē" virsta tuo, ką nusako žodis „archein", būtent tai, kas valdo. Nuostabos pathos stovi filosofijos pradžioje ne paprastai, kaip, sakysime, rankų plovimasis chirurginės operacijos pradžioje. Nuostaba filosofiją neša ir valdo" [56]. Užtat nėra taip, tarsi žmonės kadaise būtų nustebę, pradėję filosofuoti, o paskiau, filosofijai įsismaginus, būtų nuostabą pastūmėję į šalį kaip nebereikalingą, o filosofija būtų riedėjusi toliau ir be jos. Anaiptol! Nuostaba kaip pradmuo negali dingti. Ji visados stovi filosofavimo priekyje kaip kildinanti nuotaika, todėl filosofavime nuolatos ir buvojanti: „Nuostaba,— pasak Heideggerio,— valdo kiekvieną filosofijos žingsnį" [57]. Todėl sugebėjimą stebėtis galime pagrįstai laikyti filosofinės kultūros lygmečiu. Asmuo, tauta, istorinis tarpsnis, netekę gabumo stebėtis, netenka ir filosofijos, atkrisdami į neklausiančiąją būklę. Nuostabos stoka yra visados filosofijos nuosmukio ženklas. Kas nesistebi, tas nefilosofuoja, kadangi gyvena būties aiškumo tariamybe.

Tačiau kuo gi mes stebimės arba, kitaip sakant, kas gi mus stebina? Kas yra nuostabos objektas? — Pastaruoju metu yra Vakaruose įprasta manyti, esą mes stebimės tuo, *kad yra* šis tas, o ne niekis. Pirmasis šį dalyką yra kėlęs aikštėn Leibnizas, vėliau (1921) jį pakartojo M. Scheleris, regėdamas filosofijos esmę stebėjimesi tuo, „kad yra šis tas, o ne greičiau niekis" [58]; dar vėliau tai pabrėžė M. Heideggeris, pavadindamas šį stebėjimąsi net „pagrindiniu metafizikos klausimu" [59]. Jais šiandien seka ištisa eilė kitų mąstytojų (U. Arnold, I. Düring, J. Pieper, H. Rombach, B. Welte...), kurie atdairomis daro išvadą, esą ir Platonas kartu su kitais graikų filosofais stebėjęsis

tuo, *kad yra* šis tas: „Graikų mąstymas,— sako, pavyzdžiui, H. Rombachas,— stovi tarsi užkerėtas akivaizdoje stebuklo, kad šis tas yra"[60]. Tačiau ši išvada yra apgauli, nes ji yra krikščioniškojo mąstymo — arba bent mąstymo Krikščionybės akiratyje — perkėla į graikiškąjį mąstymą; perkėla todėl, kad graikiškasis mąstymas klausimo, kodėl yra arba „kad yra" iš viso negalėjo kelti, nes kelti šį klausimą reiškia mąstyti, kad būtybės *kaip būtybės* galėtų ir nebūti. Tuo tarpu būtybės buvimo amžinumas — net kosmologinės sąrangos prasme (Aristotelis) — graikiškajam mąstymui yra buvęs viena iš pagrindinių prielaidų. Stebėtis tuo, kad šis tas yra, reiškia mąstyti nebūtį kaip ontologinę galimybę, kuri galėtų ir likti, nepereidama į ontologinę tikrenybę. Tai iš tikrųjų reiškia mąstyti būtybės kilimą iš nebūties ar jos grįžimą nebūtin, kas graikams buvo visiškai svetima. Todėl K. Löwithas teisingai prikiša M. Heideggeriui, esą šisai, klausdamas, „kodėl yra būtybė, o ne greičiau niekis", mąsto „krikščioniškosios tradicijos rėmuose"[61]. Stebėtis būtybės buvimu (*kad* yra) reiškia laikyti ją atsitiktine (contingens). Būtybės atsitiktinumas (*contingentia*) yra betgi *skirtinai krikščioniškoji* sąvoka.

Norėdami suvokti tikrąjį nuostabos objektą, turime grįžti atgal į Platono „Teaitetą" ir kiek arčiau žvilgtelėti į minėtą tekstą. Kuo gi stebisi Teaitetas, kad jam net svaigsta galva? Prieš išreikšdamas savą nuostabą, Teaitetas kartu su Sokratu svarsto sofisto Protagoro teiginį, esą kas nors galįs tapti didesnis neaugdamas. Šį teiginį Sokratas paneigia trimis savais teiginiais: 1) niekas nėra didesnis ar mažesnis, kol jis yra pats sau lygus; 2) tasai, kuriam nieko nepridedama ir neatimama, nei auga, nei mažėja, pasilikdamas visad toks pat; 3) ko pirmiau nebuvo, negali būti nė paskiau, jeigu netapo[62]. Visi šie teiginiai yra pačios akivaizdybės, taip kad Teaitetas jiems pritaria be niekur nieko. Nekintanti būtybė savaime juk lieka ta pati. Teaitetas todėl ir mano Sokratą gerai supratęs. Bet štai, sekdamas sava dialektika kaip gimdomuoju menu (maieutikē), Sokratas staiga viską apverčia aukštyn kojomis. Jis pasakoja, kad jis esąs jau subrendęs vyras ir todėl nebeaugąs; jo ūgis nei didėjąs, nei mažėjąs, pasilikdamas lygus sau pačiam. Dabar Sokratas esąs didesnis už Teaitetą. Tačiau Teaitetas esąs dar jaunas ir todėl tebeaugąs. Po metų galį atsitikti, kad Teaitetas būsiąs didesnis negu Sokratas. Tuomet Sokratas būsiąs mažesnis už Teaitetą. Betgi Sokratas metų eigoje savo ūgio neprarado.

Jis pasiliko pats sau lygus. Ir vis dėlto jis pasidarė mažesnis. Logika nepermaldaujamai teigia: niekas nekinta netapdamas. Sokratas, būdamas subrendęs, savo ūgiu nebetapo, todėl nebegalėjo pasidaryti nė mažesnis. Tačiau atsistojęs šalia Teaiteto, jis aiškiai regi, kad yra pasidaręs mažesnis. Taigi: mažesnis ir kartu ne mažesnis.

Paslėptą šitokio galvojimo klaidą atrasti nesunku. Sąvokos „didesnis" ar „mažesnis" yra *santykinės,* apimančios mažiausiai du narius. Tuo tarpu santykis lieka pats sau lygus tik tada, kai lieka patys sau lygūs ir jo nariai. Kintant bent vienam santykio nariui, kinta ir pats santykis. Minėti trys Sokrato dėsniai galioja, be abejo, ir santykiui, tačiau tik tuomet, kai jis ir yra mąstomas *kaip santykis* visu plotu, vadinasi, visais savo nariais. Užtat kai Sokratas sako, kad dabar jis esąs didesnis, o po metų būsiąs mažesnis, tai jis turi galvoje savo santykį su Teaitetu. Betgi šis santykis kinta, kadangi Teaitetas kaip antrasis jo narys augdamas kinta. Sokratas kaip pirmasis santykio narys pasilieka, tiesa, toks pat, bet pats vienas jis negali išlaikyti santykio tapatybės, kadangi ne jis vienas jį sudaro. Tuo tarpu Teaitetas kinta, keisdamas ir patį santykį, kuriame Sokratas buvoja. Tačiau kai Sokratas sako, kad jis savo ūgiu netapo mažesnis, tai jis turi galvoje nebe savo santykį su Teaitetu, o tik save patį kaip pavienę būtybę. Ši pavienė būtybė, išjungta iš santykio, nepasidarė, žinoma, mažesnė; ji paliko iš tikro pati sau lygi. Nuosekliai tad Sokrato išvada: jis esąs mažesnis ir kartu ne mažesnis, yra dviprasmė. Mažesnis yra Sokratas kaip santykinė būtybė; ne mažesnis jis yra kaip pavienė būtybė. Protagoro teiginys, esą kas nors galįs pasidaryti didesnis neaugdamas, kaip tik ir remiasi šitokia dviprasmybe, kaip ir daugybė įvairių kitų sofistinių teiginių.

Mūsų klausimui yra ne tiek svarbi šio galvojimo logika, kiek tai, *kas* nustebina Teaitetą jo eigoje. Logika verčia Teaitetą pripažinti, kad Sokrato ūgis nekinta ir kad todėl jis negali būti mažesnis. Tikrovė verčia jį pripažinti, kad Sokratas vis dėlto pasidarė mažesnis. Šitoje tad vietoje Teaitetas ir sušunka: „Dievaži, Sokratai! Aš nepaprastai stebiuosi". Kuo jis stebisi? Į tai atsako tolimesni jo paties žodžiai: „*Kaipgi* čia dabar gali būti?" *Kaip* tai gali būti, kad Sokratas, neprarasdamas savo ūgio, pasidarė mažesnis? Šiame „*kaip*" tad ir slypi nuostabos objektas. Teaitetas tikėjosi anuos tris Sokrato teiginius supratęs ir tuo būdu įžvelgęs svarstomo dalyko esmę. Nūnai jis stai-

ga suvokia, kad visa tai nėra jau taip paprasta; kad svarstomas dalykas yra kur kas sudėtingesnis negu pradžioje atrodęs; kad teiginys „niekas nekinta netapdamas" turįs dar ir kitą, nelauktai keistą pusę. Ir kai ši pusė netikėtai atsiskleidžia, žmogų pagauna nuostaba: kaip tai yra galima! Formalinis nuostabos objektas užtat yra ne tai, *kad* šis tas yra, bet tai, *kaip* tasai „šis tas" buvoja. Trumpai tariant, *nuostabos objektas yra būtybės būsena*. Nuostaboje atsiveria ne būties ir nebūties priešybė („kad yra šis tas, o ne greičiau niekis"), bet priešybė tarp tariamai aiškios ir tikroviškai neaiškios būsenos. Štai kodėl Aristotelis nuostabą ir sieja su mąstymo aklaviete [63]. Aklavietė iškelia aikštėn naujosios būsenos priešybę senajai būsenai, suglumina mąstytoją, ir jis stebisi, kaip tai gali būti, kad jo mąstymas neberanda išeities. Filosofija gema anaiptol ne savaime; ji esti „gimdoma skausmuose", spaudžiama būtybės priešingybių ir tuo versdama mus klausti bei ieškoti. Sotus neklausiančiosios būklės aiškumas virsta aklavietėje alkio pilnu klausimu: *kaipgi* čia dabar iš tikrųjų yra?

Šitokią nuostabos objekto sampratą pateikia mums ne tik Platonas, bet ir Augustinas, susidūręs su žmogiškosios atminties savotiškumu. Atmintis kaip galia susigrąžinti sąmonėn praeitį yra tokia aiški, jog kasdienoje mes apie ją paprastai nė negalvojame. Ilgus dešimtmečius negalvojo apie ją nė Augustinas. Bet vėliau, pradėjęs įtampiai apmąstyti savo santykį su Dievu ir tuo būdu labiau gilintis į savo paties vidų, jis atrado ten atmintį kaip „plačią ir begalinę ertmę (penetrale)", kurios „dugno niekas nėra pasiekęs" [64]. Tačiau atminties turinys buvoja žmoguje ne daiktiškai, o vaizdiškai. Čia tad ir kyla klausimas: *kaip* tai yra galima? Be to, Augustinas pastebi, kad žmogus atsimena ne tik daiktus, bet ir tai, kad jis juos kadaise pažino — teisingai ar klaidingai: „jis atsimena atsiminęs" [65]; „jis atsimena pamiršęs" [66]. Kartu Augustinas suvokia, kad atmintis turinti savą subjektą, kuris ją neša, vadinasi, kuris su atmintimi nesutampa ir atminčiai nepasiduoda, nes niekad nevirsta praeitimi. Vadinasi, „aš neapimu viso savęs, kas esu. Ar tad siela (animus) yra per ankšta apglėbti pačią save (ad habendum se ipsum)? — klausia Augustinas.— Ir kur yra tai, ir kas yra tai, ko ji neapima? Ar šalia jos, o ne joje pačioje? Ir kokiu būdu ji to neapima?" [67]

Šių klausimų spaudžiamas Augustinas sušunka beveik

Teaiteto žodžiais: „Mane apninka didžiulė nuostaba! Ašei apstulbstu" (t. p.). Ir kaip tik čia Augustinas taria anuo amžiais kartojamus žodžius: „Žmonės stebisi kalnų aukš tumu, jūros bangavimu, upių platumu, vandenyno apim timi, žvaigždžių sukimusi, o pamiršta patys save, savim nesistebėdami" (t. p.). Iš tikro gi tai žmogus yra pats nuos tabiausias padaras, tačiau ne tuo, *kad* yra, o tuo, *kaip* yra „Kas gi aš esu, mano Dieve? Kokios prigimties aš esu?" [6] Nuolatinis kartojimas žodžio „kaip" ir „kokiu būdu" (quo modo) aiškiai rodo, kad Augustinui, kaip ir Platonui, nuo stabą žadina ne „kad", o „kaip". *Kaip* yra galimas daikto vaizdas žmogaus sieloje? *Kaip* buvoja joje anie kalnai anos jūros, upės, žvaigždės, kurias žmogus regi užu savęs ir jomis stebisi? Kasdieninis atminties suprantamumas dingsta: ją apmąstant, atsiveria kažkokia baimę keliant gelmė — „scio quid horrendum" (t. p.). Ir šios gelmės akivaizdoje daiktai pradeda buvoti *kitaip* negu anksčiau. Todėl tiek Platonui, tiek Augustinui tinka Aristotelio teiginys: „Filosofija kyla iš stebėjimosi tuo, *kaip* daiktai būna ir veikia" [69].

2. Pasaulio pergyvenimas nuostaboje

Kas yra šisai „kaip", kad jis pajėgia mus nustebinti? *Kaipgi* turi būti suręsta būtybės būsena, kad ja stebėtumės? Juk ne kiekvienos būsenos akivaizdoje mus nuostaba ištinka. Būsena, kuri mums apsireiškia, sakysime, baimės, nevilties, kančios lytimis, anaiptol mūsų nestebina. Priešingai, bet kokios neigiamybės atsiskleidimas būtybėje nuostabą kaip tik sužlugdo: kiekviena neigiamybė mus nugąsdina ir atstumia. Mes stebimės tik teigiamybe. Ir juo didesnė ar paslaptingesnė yra būtybės teigiamybė, juo gilesnę ji kelia mumyse nuostabą. Šia prasme esama vidinio ryšio tarp nuostabos ir graikiškojo būtybės *kaip kosmo* pergyvenimo; ryšio, kuris mums nušviečia ne tik atsiradimą, bet ir pobūdį filosofijos, kuri iš nuostabos kyla ir nuostaba laikosi.

Graikiškasis pasaulio pavadinimas „kosmu" yra gerai žinomas. Mažiau yra žinoma gilesnioji tokio pavadinimo reikšmė. Žodis „kosmos" pradžioje reiškė „tvarką", pirmoje eilėje karinę tvarką: tam tikru būdu sustatytas kareivių eiles ar net ir jų aprangą, įgydamas dėl to ir „pa-

puošalo" prasmę, kadangi kareivio apranga — šalmas, skydas, kardas, ietis — iš tikro buvo jo puošmenos, ne kartą net ir didžiai meniškai išgražintos. Anaksimenas pirmasis žodį „kosmas" pritaikė *pasauliui*, šiai regimai visatai, sakydamas, kad oras kaip pradmuo apimąs visą kosmą. Bet šitoks turininis žodžio „kosmas" išplėtimas ir vėlesnis šio išplėtimo besąlyginis vartojimas buvo įmanomas tik todėl, kad graikiškasis pasaulio pergyvenimas atitiko pirmykštę „kosmo" kaip tvarkos ir papuošalo prasmę. Tvarka ir papuošalas esą ne tik tai, ką pats žmogus sukuriąs, pavyzdžiui, kariuomenė ir valstybė, apranga ir puošmenos, bet ir tai, kas žmogų apsupa iš viršaus, būtent *pasaulis*. Daiktų santykis, pajėgiąs kelti nuostabą, esąs ne kas kita, kaip tvarkos ir puošmenos santykis. Savaimingas pergyvenimas graikiškojo kraštovaizdžio, pilno šviesos bei grožio ir žavėjusio Europos filosofus ir menininkus, pradedant Renesansu ir baigiant Goethe, Renanu, Nietzsche, Gogoliu, Leontjevu, virto graikų filosofijoje sąmoningu įsitikinimu: *visata yra kosmas*, vadinasi, tvarka bei darna. Ir ši tvarka bei darna persunkianti kiekvieną būtybę, kadangi kiekviena dalyvaujanti visumoje ir esanti visumos laikoma. Ši tad graži bei šviesi visuma, ši jos tvarka bei darna kaip tik ir kelianti mumyse nuostabą. Kitaip tariant, kad būtybės būsena mus stebintų, ji turi būti „kosmas": tvarkinga, graži, šviesi, perregima. *„Kosmas" yra materialinis nuostabos objektas.* „Nuostaboje,— sako P. Wustas, vienas iš ryžtingiausių nuostabos kaip filosofijos kilmės gynėjų,— mes savaime pripažįstame visos būties amžinosios tvarkos tikrybę. Stebėdamiesi mes tikime, dar neabejodami, visuotinę buvimo prasmę"; kur žmonės yra dar išlaikę gryną nuostabą, ten „jie yra atsivėrę šviesos, vaiskumo ir grožio persunktai būties karalijai" [70]. Šiuo atžvilgiu Wustas būdingai vadina filosofiją „mokovu įsiklausyti į pirmykštę visų daiktų melodiją bei harmoniją" [71].

Sklaidydamas kiek giliau šį įsiklausymą, Wustas randa jame tris pagrindinius sandus: 1) *džiugesį*, 2) *pasitikėjimą* ir 3) *pagarbą*.

Stebėjimasis kosmu, vadinasi, tvarka bei darna, sukelia žmoguje, pasak Wusto, visų pirma džiaugsmo bangą: „Pirmu nuostabos veiksmu pateka mums dvasios saulė, spindėdama mūsojo būvio akiratyje, ir antkūninis malonumas užlieja visą žmogų, kai pirmieji jos spinduliai nušviečia bei leidžia paregėti jaudinančius visų daiktų pavidalo bruožus ir amžiną jų tvarką" [72]. Užtat nuostabą

Wustas ir vadina „neapsakomu džiaugsmo jausmu", kuris žmogų stumte stumia „šviesos linkui", taip kad „jis norėtų išgerti ją ligi pat giliausio dugno" [73]. Nuostaboje „sužiba absoliuti gryno dvasingumo dienos šviesa"; ja prasideda „dvasinės dienos apyaušris"; „ji atskiria žmogų nuo nedvasinės gamtos", teikdama jam „svaiginančią pergalės sąmonę", lydimą „džiaugsmingo pirmenybės jausmo", tarsi žmogus būtų įkopęs į kalno viršūnę ir „skaidrumo galia pakilęs viršum visų aklo objektų pasaulio būtybių" [74]. Wustas nuolatos gretina vaiko stebėjimąsi su filosofo nuostaba: abu *džiaugiasi* tuo, kas juos stebina: „Aš vis aiškiau regiu,— rašo Wustas viename laiške,— kad filosofas, būtent *kaip filosofas,* turi turėti nekaltą žvilgį daiktams kaip ir vaikas, tai yra pirmykštį meilės žvilgį nekaltai ir visiškai objektyvinei būčiai daiktų, kurie nėra iškritę iš savo įstatymo, kaip tai yra padaręs žmogus, tapdamas nusidėjėliu" [75]. Šiuo nekaltu žvilgiu Wustas mėgina aiškinti tiek senovinį jaunatvišką graikų džiūgavimą, tiek Renesanso polinkį į graikiškumą, tiek net krikščioniškąją pasaulio jauseną, apsireiškusią Pranciškaus Asyžiečio santykyje su daiktais: visur čia, pasak Wusto, atsiskleidžia „sveikas stebėjimasis begaliniu pasaulio grožiu" [76].

Būtybės būsena kaip kosmas savaime patraukia paskui save *pasitikėjimą,* kuris šalia džiugesio sudaro tolimesnį besistebinčiojo žmogaus pergyvenimą, nes džiaugtis galima tik tuo, kuo pasitikiu, vadinasi, kuo neabejoju ir ko neįtarinėju. „Mes stebimės,— sako Wustas,— visiškai ir vaikiškai maldingai pasitikėdami"; nuostaboje „dar nėra atbudusi viską nuodijanti abejonė", „ana demoniškoji klasta bei pikta apgaulė", kelianti mums įtarimą, esą „ji galėtų slėptis už kiekvienos būtybės"; „skepticizmo kirminas dar negraužia jauno dvasios pumpuro"; nerimą keliantis klausimas „kažin?" dar „nekužda į ausį"; „nuostabos paliesta siela yra dar vaikiškai nekalta, dar giliausiai pasitikinti būtimi, tebegyvenanti pirmykščiu sveiku ir prigimtu būties neįtarimu (Unbefangenheit)"; „jos gelmėse yra dar išlikęs pasitikintis atsidavimas" [77]. Todėl nuostaba esanti pilna optimizmo, žadinančio žmoguje stiprų kūrybinį polėkį ir tuo saugančio kultūrą „nuo krikdančios linkmės" [78]. Šiuo atžvilgiu P. Wustas sklaido nuostabą visiškai kitaip negu, sakysime, W. Weischedelis, kuris savo dėmesį telkia aplink Aristotelio nurodytą nuostaboje slypinčią aklavietę, rasdamas joje būtybės abejotinumą, todėl ir pačią nuostabą aiškindamas „kaip abejotinumo pa-

tyrimą"[79]. Tuo tarpu, pasak Wusto, nuostaboje jokio abejotinumo dar nėra, nes tvarka bei darna, šviesa bei grožis atskleidžią žmogui vidinę būtybės tiesą, kurios regimybė jį traukianti ir žavinti, nekeldama jokių abejonių ar įtarimo.

Pasitikėjimas būtimi eina kartu su *pagarba* būčiai. Nekylant abejonei bei įtarimui, nuostaba savaime atveria būtį kaip objektyvią tiesą, ir žmogui belieka tik nusilenkti šiai tiesai. Todėl nors Wustas ir įsakmiai kalba apie nuostabą kaip paskatą žmogui atbusti iš nesąmoningo ryšio su daiktiniu pasauliu ir tuo pakilti viršum jo, vis dėlto jis kartu pabrėžia ir šios atbudusios asmeninės sąmonės paklusimą nuostaboje apsireiškusiai būties tvarkai bei darnai. Nuostaba, pasak Wusto, anaiptol nevedanti žmogaus į subjektyvumą; atvirkščiai, nuostaboje esama tiesiog „objektyvumo pertekliaus, nuslegiančio subjektyvumą"[80]. Nuostaba esanti žmogaus „veržimosi į objektyvumą išvystymas" (p. 437): tai „mylintis atsidavimas objektui" ir „dvasios nusižeminimas prieš objektą"[81]. Todėl nuostabą ir pagarbą Wustas laiko dviem to paties dalyko pusėmis: „Pagarboje nustembame patys savimi ir objektyvine sritimi, nuostaboje sąmoningai dėkojame ir mylime"[82]. Ir kitoje vietoje: „Nuostaba ir pagarba siejasi savo gelmėmis viena su kita ontologiškai"; „nuostaba ir pagarba, stebėjimasis ir žavėjimasis yra sudėtingas dvipusis jautulys (Affekt), tai tikrai pirmykštis žmogaus sielos jautulys"[83]. Iškėlusi žmogų viršum daiktinio pasaulio, nuostaba kita savo puse, būtent pagarba, grąžina jį į to paties pasaulio objektyvumą.

Šių pergyvenimų šviesoje pasaulis įgyja ryškių *estetinių bruožų:* kosmas esąs didingas meno veikalas, ypač Aristotelio mąstyme, kuriame gamtos sąvoka yra tapusi pagrindine, apsprendusia visą tolimesniąją — net ir krikščioniškąją — Vakarų filosofiją. Tai, kas Platonui buvo anapusinė idėja, Aristoteliui yra šiapusinė gamtinio daikto lytis (entelecheia), vadinasi, mastas bei kryptis, pasiekto tikslo būklė arba aukščiausiasis taškas. Visuotinis tikslas (telos) gyvenąs gamtoje, ir šisai tikslas esąs grožis (to kalon) kaip visa valdąs dėsnis[84]. Pasaulyje sutinkamos priešingybės — gėris ir blogis, džiaugsmas ir skausmas, teisybė ir neteisybė — esą papildomieji kosmo sandai, sudarą jo darną, kaip ir kiekviename meno veikale, kuris, pasak Aristotelio, kyląs menininko gabumu atvaizduoti gamtą (mimēsis). Nuostabiausia betgi yra tai, kad pasaulio kaip

meno veikalo samprata glūdi ne tik stabmeldiškojoje graikų sąmonėje, bet kad ji yra pasilikusi ir krikščioniškojoje filosofijoje, nors tai ir prieštarauja Evangelijos įspėjimui, jog „visas pasaulis yra piktojo pavergtas" *(1 Jn 5, 19)*. Dievas tapo žmogumi, kentėjo ir mirė ne meno veikalui gelbėtų. Ir nuo ko gi jis būtų galėjęs jį gelbėti, jei gėrio ir blogio priešingybė sudaranti jo darnos bei grožio sąlygą? Pasaulio kaip meno veikalo išganymas yra iš tikro jo sugadinimas, kadangi jis pašalina ar bent žada pašalinti vieną iš pasaulio darnos sandų, būtent blogį. Tačiau, nepaisant šio aiškaus prieštaravimo, krikščioniškieji mąstytojai kartote kartojo platoniškai aristotelinę sampratą, prasiveržiančią visur, kur tik filosofavimo kilmė yra nuostaba. Sakysime: Augustinas tiki, esą „visų akyse pasaulis yra gražiausiasis" [85], o istorija esanti „puikiausia giesmė — pulcherrimum carmen" [86]; Tomas Akvinietis kalba apie „visatos tobulumą — perfectio universi" kaip iš gerų ir blogų dalykų — „bona et mala" — suręstą grožybę [87]; Leibnizas grindžia savo metafiziką „iš anksto įtvirtinta darna — harmonia praestabilita", kuri padaranti pasaulį patį geriausią, kokį tik Dievas galėjęs sukurti, nes „kitaip jis iš viso nebūtų turėjęs pagrindo jam kurti" [88]. Tai keletas pavyzdžių, kurių eilę galėtume pratęsti ligi pat mūsų dienų (J. Pieper, P. Wust). Visų jų filosofavimas kyla iš nuostabos, todėl jie visi ir sklaido pasaulį *kaip kosmą* darnos, tvarkos ir net estetinės grožybės prasme.

Todėl mes dabar ir klausiame: kokio pobūdžio yra tasai filosofavimas ir toji filosofija, kurie kyla iš nuostabos? Nes minėtieji pagrindiniai patyrimai, būdami ne praeinantieji akstinai, o pasiliekantieji kilmės šaltiniai, sava sąranga apsprendžia ir iš jų tekančios filosofijos sąrangą. Filosofijos kilmės šaltiniai, kaip tai pastebėjo ir P. Wustas, įtaigauja tiek „filosofavimo būdą", tiek „pagrindines filosofijos lytis" [89]. O ryšium su nuostaba J. Pieperis tiesiog tvirtina: „Vidinė filosofavimo sąranga yra tolygi nuostabos sąrangai" [90]. Kaip tad ši nuostabos sąranga atspindi savimi filosofavimo būdą ir filosofijos pavidalą?

Pitagorui yra priskiriama pažiūra, kad gyvenimas esąs šventė (panēgyris), į kurią vieni einą rodytų savo meną: tai artistai; kiti — varytų prekybą: tai pirkliai; treti — pasižiūrėtų: tai *filosofai*. Ir iš tikro nuostabos pažadintas filosofavimas reiškiasi visų pirma „žiūrėjimu" arba stebėjimu: *stebime tai, kas stebina*. Nes jeigu būtybė nuostaboje atsiskleidžia kaip tvarkos, darnos, grožio, šviesos pilna bū-

sena, tai žmogui nebelieka nieko kito, kaip tik ją stebėti: į ją įsižiūrėti, įsiklausyti, įsijausti. Nuostabos objektui vargu ar turime noro bei reikalo ką nors prikišti, vadinasi, stengtis ką nors jame taisyti: būsena kaip kosmas yra juk be kliaudos. Nuosekliai tad *nuostaba neskatina veiklos,* kadangi kiekviena veikla yra jau kišimasis. Betgi kaip būtų galima kištis į tvarką, darną, grožį, jų nesugadinant? Užtat filosofavimas, vedamas nuostabos, ir reiškia veiklos priešingybę. Tai gryna „teorija" pirmykšte šio žodžio prasme: „theōrein-speculari": apsidairyti aplinkui, apmąstyti. Be abejo, Aristoteliui „theōrein" reiškė mąstomąją veiklą, kurią jis laikė kilniausia veiklos lytimi. Tačiau mąstymas, nors iš tikro ir būtų įtampi vidinė veikla, nesiveržia, pasak Aristotelio, į lauką: ši veikla „turi savo tikslą savyje ir nesiekia jokio tikslo šalia mąstymo"[91]. Todėl teorijoje kaip vidinėje veikloje „nėra nė pėdsakų noro daiktus keisti", kaip šią seną aristotelinę mintį mūsų dienomis nusako J. Pieperis[92]. Nuostaba, kaip jau minėta, grąžina žmogų į daiktų objektyvumą ir palenkia jį daiktų tiesai. Filosofuoti stebintis reiškia, pasak Pieperio, „grynai imliu būdu žvelgti į tikrovę", kadangi čia „apsprendžia (maβgebend) tik daiktai, o siela yra tik apsprendžiama (maβempfangend)" (t. p.). Šiuo apsprendimu ji prisiimanti kosmo kaip tvarkos, darnos, grožio būseną, todėl ir pati tampanti tvarkinga, darni ir graži.

Štai kodėl net ir mūsų metu nuostabą pabrėžiantieji mąstytojai laiko *imlų stebėjimą* vienintele tikrojo filosofavimo lytimi, o polinkį daiktus keisti — filosofijos žlugimu: K. Marxo reikalavimas, kad filosofija pasaulį ne interpretuotų, bet jį keistų, esąs „kelias, kuriuo žygiuoja istorinis filosofijos susinaikinimas"[93]. Klausti filosofijos esmės reiškią peržengti kasdieninės veiklos plotmę: filosofija kuriantis tik būklėje, laisvoje nuo darbo ir nuo rūpesčio; būklėje, kurioje vyrauja nusiteikimas stebėti pasaulį grynai teoriškai[94]. Tikroji filosofija remiantis įsitikinimu, esą žmogaus vertė slypinti ne jo galioje patenkinti reikalą, bet jo „sugebėjime stebėti"[95]. Todėl Renesanso mąstytojai ir reikalavo „ypatingai gerbti tą, kuris *stebi* pagal tikrąjį filosofų būdą, nes jis yra dangiškoji, nebe žemiškoji būtybė"[96]. Trumpai tariant, nuostaboje atsiveria būtybės darna; filosofavimas yra įsižiūrėjimas į šią darną ir jos įėmimas į filosofuojančiojo vidų. Iš nuostabos kilusioji filosofija savaime virsta filosofuojančiojo imlumu; kiekvienas gi veikimas ateina iš būtybės kaip kosmo. Nuostabos ve-

damas mąstytojas nusigręžta nuo savęs ir atsigręžta į šalia savęs ar viršum savęs buvojantį pasaulį. Užtat S. Kierkegaard'as ir sako, kad „žmogus, kuris stebisi, savo asmeniu laikosi nuošaliai; jis pamiršta pats save; pamiršta, kad jam neduota to, kuo jis stebisi kitame; ir tai kaip tik yra gražu, jog jis pamiršta save, kad galėtų stebėtis" [97]. Iš nuostabos kilęs mąstymas pasineria objekte: „Stebinąs dalykas praryja mane",— sako Kierkegaard'as (t. p.). Tai reiškia: *nuostaboje kosmas praryja individą*. Atsivėrusi tikra ar tik tariama pasaulio darna apgaubia mąstantįjį, įjungdama jį į savo visumą kaip šiosios dalį. Nuostaboje, pasak Kierkegaard'o, „aš dingstu vis labiau ir labiau, paskęsdamas mane stebinančiame dalyke, o pats dalykas vis didėja ir didėja" (t. p.). Subjekto problema čia dar nekyla.

Tai anaiptol nereiškia, kad *žmogus* nuostabos pažadintoje filosofijoje nebūtų apmąstomas. Tačiau jis čia esti apmąstomas kaip vienas objektas šalia daugybės kitų: žmogus buvoja kosme, o ne kosmui priešpriešiais. Užtat Aristotelio „psichologija,— įžvalgiu H. Heimsoetho posakiu,— yra fizikos dalis" [98]. Iš nuostabos kilusi filosofija nesuvokia žmogaus kaip Aš — būtybės vienkartumo. Laikydama medžiagą, padalintą savo kiekybėje (materia signata quantitate), pradu, kuris padarąs, kad būtybė būnanti *individualiai*, tiek senovės, tiek viduramžių filosofija teikė ontologinę pirmenybę bendrybei, virstančiai skirtybėmis tik kosmologiškai medžiagos galia. Tai ypač ryškiai regėti Tomo Akviniečio pažiūrose į sielos buvojimą po mirties: mirusiųjų sielos, pasak jo, susilietų į vieną sielą, jeigu jos neturėtų polinkio (inclinatio) į jų turėtą kūną kaip jų individualizavimo pagrindą. Tik šis polinkis išlaikąs sielos, atsiskyrusios nuo kūno, individualumą. Individualybė buvojanti ne iš savęs ir ne savimi, o iš bendrybės ir bendrybe: ji esanti kosmo visybės išsiskleidimas regimu pavidalu ir turinti tokią pat reikšmę bei vertę, kaip įvairių daiktų — gyvų ar negyvų — giminės, rūšys, porūšiai, vadinasi, tarnaujanti pasauliui kaip papuošalas bei paįvairinimas. Nors Krikščionybė — čia išeina aikštėn antroji nuostabos priešingybė Evangelijai — visa galia ir pabrėžė individualybės vertę kaip tiesioginį santykį su Dievu, pats krikščionių filosofavimas vis dėlto nepajėgė išsivaduoti iš kosmologinio pobūdžio, išskyrus vieną kitą išimtį: Augustinas senovėje, Dunsas Scotas viduramžiais [99]. Ligi Descartes'o buvo filosofuojama pasaulio kaip nuosta-

baus statinio akivaizdoje — net ir Renesanso metu, kai atsigavo graikiškumas, virsdamas gyvastingu sąjūdžiu ir tuo pačiu atgaivindamas pasaulio kaip kosmo pergyvenimą. Todėl vargu ar galima nelygstamai teigti, esą Renesanso metu individas išsinėręs iš kosmo [100]. Renesanso filosofijos šaltinis juk buvo taip pat nuostaba, gal tik kiek labiau susitelkusi aplinkui žmogų (plg. Pico della Mirandola), nes stebėtis žmogumi galima irgi kaip *mažuoju kosmu,* jungiančiu savyje visus didžiojo kosmo sandus: „quodammodo omnia" (Tomas Akvinietis).

Jokia tad filosofija, kilusi iš nuostabos, nepadaro žmogaus kosmo priešprieša. Visur ir visados tokia filosofija telkiasi aplinkui patį kosmą ir todėl virsta — savo sąranga ir savo problematika — viena didžiule *kosmologija* kaip pasaulinio statinio apmąstymu; statinio, senovei reiškusio būties tobulybę, viduramžiams — laiptus į Dievą. Todėl tik šio kosmologinio filosofijos pobūdžio šviesoje galėsime suprasti aną gilų perversmą, kurį pradėjo Descartes, atskleidęs naują filosofavimo šaltinį, būtent *abejonę,* kuri sugriovė pasaulio kaip kosmo sampratą ligi pat gelmių.

3. Nuostabos sudužimas

Kokiu tačiau atveju mes pergyvename pasaulį ir mus pačius, į jį įjungtus, kaip „šviesos, vaiskumo ir grožio persunktą būties karaliją" (P. Wust)? Į tai atsako trakietės tarnaitės pašaipa, kurią mums yra perteikęs Platonas ir kuri yra išsilaikiusi tarsi prasmuo visą Vakarų filosofijos metą. „Teaiteto" dialoge Sokratas pasakoja savo pokalbininkui, kaip Talis, įbedęs žvilgsnį į žvaigždėtą dangų ir juo stebėdamasis, nepamatęs čia pat esančio šulinio ir į jį įkritęs, o pokštininkė tarnaitė nusikvatojusi ir filosofui tarusi, esą jis stengiąsis pažinti tai, kas yra aukštai, tačiau neregįs to, kas yra čia pat po jo kojomis. „Šia pašaipa,— kalba toliau Sokratas,— yra vis baksnojama tiems, kurie gyvena filosofija" [101]. Ir Sokratas atvirai prisipažįsta, kad filosofas iš tikro nepastebįs to, kas yra jo artumoje: „Jis nežino nieko apie savo kaimyną bei artimą — ne tik ką šis veikia, bet net nė kas jis yra: žmogus ar koks kitas padaras. Užtat jis deda daug pastangų sužinoti, kas yra žmogus savyje ir kas jo prigimčiai — skyrium nuo visų kitų — tinka daryti ar patirti" (t. p.). Todėl kai filosofas yra verčiamas kuo nors užsiimti ar apie ką nors

kalbėti, „kas yra po visų kojomis ar visų akyse, jis prajuokina ne tik trakietes, bet ir kitus žmones"; jis nesugeba gintis, kitą puldamas, „nes nežino apie šį nieko blogo, kadangi tuo visiškai nesidomi" (t. p.).

Pastarieji žodžiai mūsų klausimui yra lemiantieji: *filosofas nesirūpina blogiu.* Jis atrodo juokingas, kad nesugeba spręsti apie artimus dalykus; bet jis nesugeba todėl, kad šių artimų dalykų nestebi; jų gi nestebėdamas, jis neregi nė juos valdančio blogio ir įkrinta „ar į duobę, ar į kitą kurią,— pasak Sokrato,— sunkenybę" (t. p.). Nes blogis gyvena ne tolumoje, bet čia pat po mūsų kojomis: *stebėdamasis pasauliu kaip kosmu, filosofas neregi pasaulio kaip chaoso.* Neregėti chaoso galima dėl įvairių priežasčių: nenorėti regėti, negalėti regėti, būti menko patyrimo, būti jaunuoliškai užsidegusiam, turėti aprūpintą gyvenimą...— kiekvienu atveju turime praeiti pro chaosą, kad užeitume tvarką bei darną. Pojūtiškai Sokratas blogį, be abejo, mato, tačiau jis nenori jo regėti bei pripažinti dvasiškai. Kai jo pokalbininkas užsimena, esą „žmonėse būtų žymiai mažiau blogio", jei jie priimtų Sokrato mokslą, tai Sokratas atsako: „Blogis, Teodorai, negali būti nei išnaikintas, nes gėriui reikia priešingybės, nei gyventi tarp dievų. Betgi tarp mirtingųjų jis vaikšto pagal likimą. Todėl ir reikia stengtis kuo greičiausiai pabėgti iš šios mūsų šalies. O kelias pabėgti yra tapti, kiek galima, panašiam į Dievą" (t. p.). Tai reiškia: Sokratas blogį mato, bet jis nenori jo nei šalinti, nei prisiimti, kad jį neštų ar juo su kitais dalintųsi; jis žiūri į jį kaip į lemtį, nuo kurios reikia bėgti paliekant mūsąją plotmę. Sokrato mirtis kaip tik ir buvo toksai pabėgimas. Dar daugiau: filosofo gyvenimas, kaip minėta, esąs, pasak Sokrato, ištisas mirties troškimas, kad pasitrauktų nuo blogio. Šitaip betgi pergyvenant pasaulį, blogis savaime išsprūsta iš nuostabos pažadintos filosofijos akiračio; išsprūsta tuo, kad virsta arba gėrio priešingybe, reikalinga pasauliui kaip darnai, pradingdamas šviesos bei grožio karalijoje; arba tampa žemėje atsispindinčios anapusinės idėjos iškraipa, kurią reikia kuo greičiausiai palikti. Kiekvienu atveju blogis neįsiglaudžia į filosofavimą ir todėl nėra nė apmąstomas. „Ant stebėtis sugebančios sielos,— būdingai sako P. Wustas,— dar nėra nusileidęs niūrus gyvenimo tragikos šešėlis" [102].

Tačiau kas gi įvyksta tada, kai toksai šešėlis nusileidžia? Regint, kad blogis yra persunkęs daiktus bei veiksmus ne kaip gėrio papildas, kad susikurtų visuotinė dar-

na, o kaip *gėrio neiginys*, darosi neįmanoma žiūrėti į pasaulį kaip tikrą, teisingą, gražų, pilną šviesos bei vaiskumo ir todėl juo džiaugtis, juo pasitikėti ir jį gerbti. Visi aukščiau minėti pergyvenimai, kylą iš nuostabos, blogio akivaizdoje sudūžta, sužlugdydami tuo pačiu ir pasaulio *kaip kosmo* pajautimą. Paregėtas blogis paverčia pasaulį aštrios kovos erdve, kurioje buvojame anaiptol ne tam, kad imliai stebėtume, bet kad veikliai dalyvautume šioje kovoje. Kovojant gi gyvenimas pasirodo esąs anaiptol ne šventė, o *rungtynės*, iš viso neturinčios žiūrovų, kadangi jos vyksta kiekviename iš mūsų. Tuo pačiu dingsta ir nuostaba, nes ši visados reikalauja tam tikro atstumo nuo mus stebinančiojo dalyko: nuostaba yra esmiškai tolio matmuo. Betgi blogio persunktame pasaulyje tolis dingsta: tarp mūsų ir blogio nėra jokio tarpo; blogis nėra kažkas užu mūsų ar šalia mūsų, bet jis yra mumyse pačiuose ir net mes patys. Jis yra mūsų pačių pavojus ir mūsų pačių grumtynės su šiuo pavojumi. Tuo būdu blogio akivaizdoje nuostaba netenka savo objekto. Mums priešpriešiais nėra nieko, kas mus stebintų, nes kaipgi galėtume stebėtis tuo, kas galop atsiskleidžia kaip klasta, netiesa, neteisybė, bjaurumas, žiaurumas, skausmas, kančia ir mirtis? Nuostaba kyla tik akivaizdoje pasaulio kaip puošmenos (kosmos). Bet jeigu pasaulis nėra puošmena, tai nėra nė pagrindo juo stebėtis. O pasaulis netenka puošmenos pobūdžio tą akimoji, kai jame paregime blogį. Nuostaba ir blogis išskiria vienas kitą.

Tai visu ryškumu patiriame asmeniniame *Peterio Wusto* (1884—1940) likime. Nuostabą kaip filosofijos kilmės šaltinį Wustas yra sklaidęs žymiai plačiau ir aistringiau negu kuris kitas mąstytojas. Todėl daugiausia jo žodžiais čia ją ir aprašėme. Visa Wusto metafizika yra kilusi iš nuostabos ir yra viena didžiulė giesmė būties tvarkai, darnai, grožiui: „Aš esu filosofas,— rašė jis viename laiške, dar būdamas gimnazijos mokytojas (1921),— tačiau aš suprantu filosofiją kitaip negu mokykliniai katedrų filosofai. Man filosofas yra pasaulio visumos stebėtojas ir pasaulio visumos tapytojas. Kaip toks jis turi teigti gyvenimą tiek jo vyksmo gelmėse, tiek jo bangų žaismo paviršiuje; jis turi mokytis nujausti, kad meilės ir neapykantos prieštaros (Paradoxien) išsisprendžia sueidamos vienybėn visatos logikoje" [103]. Wustas, kaip ir Sokratas, mato blogį savo kūno akimis, tačiau jis nuo jo bėga savo dvasia; bėga į aną visatos logikos sukurtą darną: „Mano siela,— rašo

jis kitame laiške (1928),— trokšte trokšta meilės, begalinės meilės, ir kai man kas nors primena, kad pasaulyje esama ir tamsaus piktybės sando (das Moment), tai tuojau imu drebėti tarsi drugio krečiamas. Ir jei nežinočiau, kad šis piktybės sandas baigtinėje būtybėje yra tik antraeilės prigimties ir kad užu šio antraeilio dalyko visa yra tik šviesa ir tik meilė, jau seniai būčiau nusivylęs buvimu" [104]. Todėl Wustas ir aptaria buvimą kaip „didžiulę dramą", kurioje piktybė esanti „tik intermezzo"; jis lūkuriuoja, kada buvimo garbei bus sukurta „devintoji simfonija" su himnu džiaugsmui, kaip ir L. Beethoveno veikale: „O kaip be galo didis ir gražus yra gyvenimas",— sušunka Wustas, baigdamas vieną laišką prancūzų rašytojui Romainui Rolland'ui [105].

Bet štai sėkmingos ir įtakingos savo kūrybos vidurkelyje (1937) P. Wustas buvo ištiktas vėžio ligos. Trejus metus trukusi kova su šia „antraeilės prigimties" piktybe kaip tik ir parodė, kokia nepakankama ir net paviršutiniška buvo visa ankstesnioji Wusto filosofija ir kokia bejėgė tokiu atveju yra nuostaba kaip filosofavimo šaltinis. „Kurį laiką tiesiog drebėdamas bijojau mirties",— rašo Wustas savo bičiuliui K. Pflegleriui [106]. Baimė yra suprantama mirties atveju kiekvienam kitam, tačiau ne filosofui, kuris nuolatos žavėte žavėjosi pasaulio darna, laikydamas jį šviesos bei grožio karalija: jos spinduliuose juk dingstąs blogis kaip „antraeilis dalykas". Todėl Wustas ir klausia: „Ar tai filosofijos prasmė ir jos išdava? Argi nejuokinga ši mirties baimė, kai buvai tikėjęsis esąs visiškai atsidavęs filosofijai?" (t. p.). Šiame klausime aiškiai girdėti Sokrato pažiūra, kad filosofo gyvenimas turįs būti nuolatinis mirties troškimas ir kad jis galįs tik džiaugtis, kai regi mirtį, artėjančią tikroviškai. Ir vis dėlto Sokrato nuotaika Wusto anaiptol nepaguodžia: jis jaučiasi esąs mirties artumo sukrėstas *kaip filosofas.* Mirties akivaizdoje filosofija ne tik neteikia mąstytojui tvirtybės, bet sudūžta ir pati. Seniau Wustas buvo rašęs vienam pažįstamam prancūzui (J. de Pange), esą „jis būtų laimingas, galėdamas žengti pro mirties vartus" [107]. Dabar gi, atsidūręs prie šių vartų, prisipažįsta bijąs „skausmų ir galimos mirties" [108]. Svarbiausia tačiau yra tai, kad filosofija, kuria Wustas buvo tiek pasitikėjęs, pasirodo esanti visiškai bejėgė: „Kodėl pasirodo esanti nepajėgi (versagt) kiekviena filosofija?" — klausia Wustas, nerasdamas atsakymo [109], nes vis labiau stiprėjanti liga kelia jam gilių abejonių pačiais an-

kstesnės savo metafizikos pagrindais: „Aš nebesuprantu pasaulio. Aš jaučiuosi taip, tarsi visos mąstymo kategorijos būtų sujukusios, o pats būčiau patekęs į beprotnamį" [110]. Kažkokia tamsi nuojauta pradeda įgyti vis ryškesnių bruožų: „O galgi iš tikro aloginis likutis sudaro tikrąjį būtybės branduolį?" (t. p.).

Tai ypač būdingas klausimas. Seniau blogis atrodė Wustui esąs „tik antraeilės prigimties", vadinasi, buvojąs tik būtybės paviršiuje, todėl galimas paskandinti visuotinėje meilėje ir šviesoje. Nūnai Wustas pradeda spėlioti, ar kartais blogis nesudarąs paties tikrojo būtybės branduolio, vadinasi, ar pati būtybė kaip tokia nesanti aloginė, tai yra iracionali. *Tokiu atveju visos mąstymo kategorijos*, kuriomis nusakomas pasaulis kaip tvarka ir darna arba kaip „visatos logika", netenka vertės. Iracionalinė būtybės sąranga paverčia pasaulį beprotnamiu. „Mažų mažiausiai,— rašo Wustas,— aš esu nusivylęs žmogaus būtybe. Jau savyje pačiame randu, kad kažkas netvarkoje" (t. p.). Tai nėra skirtina pavienio asmens netvarka. Tai netvarka, glūdinti būtybėje kaip tokioje: „Pamažu man pradeda aiškėti, kad tai visuotinis nuostolis (Defizit). Nesandora yra įsitvirtinusi pačioje esmėje. Tačiau kaip ji ten pateko?" (t. p.). Klausimas lieka neatsakytas, nes tai blogio kilmės klausimas, kurį Wustas spėjo tik paliesti. Bet jau ir šis silpnutis palytėjimas turi didžią reikšmę suprasti mąstymui, kilusiam iš nuostabos: „Šių dešimties savaičių skausmo metu aš išmokau daugiau negu iš visos pasaulio filosofijos" [111],— teigia Wustas. Tai reiškia: *susimąstymas blogio akivaizdoje yra gilesnis negu filosofavimas pasaulio kaip puošmenos akivaizdoje*. Jeigu filosofas leidžiasi suvedžiojamas šviečiančio būtybės paviršiaus, tai jis ir pats pasidaro paviršutiniškas, nes apmąsto būtybę kaip išmonę. Tuo tarpu blogis grąžina jo mąstymą į tikrovę, kurioje išeina aikštėn anas „visuotinis nuostolis", esąs nebe paviršiaus grožio kliauda, o pačios esmės nesandora.

Visa tai rodo, kad nuostaba įgalina mąstytoją sugauti tik vieną būtybės pusę, būtent jos šviesiąją pusę, aną, pasak Tiutčevo, auksu ataustą dienos skarą. Bet ji pastoja mąstymui kelią į tamsiąją tos pačios būtybės pusę, į aną, irgi pasak Tiutčevo, nakties bedugnę, kuri mus baugina ir sukrečia. Ši bedugnė lieka nuostabai neprieinama, kadangi ji, susidūrusi su žmogumi, tučtuojau sunaikina patį stebėjimąsi. Nuostabos vedamas filosofas užtat ir nėra

mąstytojas apskritai. Tai greičiau tik tam tikros skirtinos būklės apmąstytojas, būtent *būklės be blogio*. Tačiau kurgi esama tokios būklės? Neigiamas šio klausimo atsakymas yra sykiu ir nuoroda į tai, kad nuostaba negali būti *vienintelis* filosofijos kilmės šaltinis, kaip tikėjo Platonas. Nes juk galima iš anksto nujausti — Wusto pavyzdys tai patvirtina,— kad tamsioji būtybės pusė arba anas „aloginis branduolys" yra lygiai tokia pat stipri paskata pergalėti neklausiančiajai būklei, kaip ir šviesioji pusė arba visatos tvarka bei darna. Tai reiškia, kad filosofija gali turėti ir tokių savos kilmės šaltinių, kurie su nuostaba nesisieja. Be abejo, nuostaba yra nepaneigiama filosofijos pradmė: įsiklausymas į pasaulio „melodiją bei harmoniją" (P. Wust) pažadina klausimą ir išveda žmogų iš bevardžio subjekto būklės. Tačiau visa tai kuria ne filosofiją apskritai, o tik tam tikrą filosofiją, kurią mėginome nusakyti *„kosmologijos"* vardu.

Bet kaip filosofuojame tada, kai įsiklausome į pasaulio nedermę, į aną, F. Dostojevskio žodžiais tariant, „velnio ariją", girdimą net ir darniausiose mūsų „operose", vadinasi, net ir tobuliausioje pasaulio kaip kosmo tvarkoje? Filosofavimas blogio akivaizdoje nėra ir negali būti imlus stebėjimas, o blogį apmąstanti filosofija negali būti kosmologija. P. Wusto pastaba, esą blogio ištiktas jis jaučiąsis tarsi būtų patekęs į beprotnamį, kaip tik ir nurodo į visai kitokį mąstymo santykį su būtybe, negu kad jis susikuria iš nuostabos kilusiame mąstyme. Blogis jaukia mąstymo kriterijus ir tuo verčia klausti vis toliau ir toliau. Filosofija, L. Šestovo pažiūra, prasideda ne tada, kai žmogus neabejotinos tiesos mastą yra radęs, bet tada, kai jis visus tiesos mastus yra praradęs [112]. Koks tad akstinas kildina filosofiją tokiu atveju? Į ką atsirėmęs žmogus tada eina šių mastų ieškotų?

III. FILOSOFIJOS KILIMAS IŠ ABEJONĖS

Gnoseologinė tiesos mastų netekimo išraiška yra *abejonė*. Filosofai, mąstantieji nuostabos įtakoje, paprastai yra linkę nuvertinti abejonę, nelaikydami jos lygiareikšme su nuostaba filosofijai kilti. Jau S. Kierkegaard'as, aistringai galynėdamasis su pažiūra, esą naujoji Vakarų filosofija yra kilusi iš abejonės [113], savo dienoraščiuose pastebi, kad filosofija galinti prasidėti tik teigiamybe, va-

dinasi, nuostaba, kaip tikėjo Aristotelis, o „ne abejone, kaip mūsų laikais", kadangi abejonė esanti neigiamybė; pasaulis turįs galop suprasti, „jog neįmanoma ko nors pradėti neigiamybe"; o jeigu mūsų laikų filosofijai vis dėlto yra pasisekę prasidėti, tai, pasak Kierkegaard'o, tik todėl, kad ši filosofija „niekad neatsidėjo grynai neigiamybei ir tuo būdu niekad rimtai nedarė to, ką pati skelbė: jos abejojimas yra maivymasis"[114]. Užtat Kierkegaard'as ir pašiepia Descartes'ą sakydamas: „Metodas pradėti abejone, kad pasiektum filosofiją, atrodo esąs tiek pat tikslingas, kiek pirma sukuprinti kareivį, kad šis paskui atsitiestų"[115].

Dar griežtesnis abejonės priešininkas yra buvęs P. Wustas. Ligi savo ligos, kaip sakyta, filosofavęs esmiškai nuostabos įtaigaujamas, jis ir filosofijos tikros kilmės ieškojo tik nuostaboje, laikydamas abejonę „antriniu filosofijos a priori"[116] ir nepripažindamas jai jėgos įgalinti mąstytoją žvelgti į būtybės gelmę. Abejonė, pasak Wusto, esanti „atoveikinė susirgusios sąmonės apraiška" (t. p.), ir kas filosofiją kildina iš abejonės, savaime susargdina ir ją pačią. Abejonė esanti „pirmasis proveržis demoniškumo ir diaboliškumo, glūdinčio mūsų sielos gelmėse"; ji esanti ir liksianti „amžinoji mūsų nuodėmė, viso mūsų žmogiškumo svarbiausioji nuodėmė" (t. p.). Wustas neneigia, kad naujųjų laikų filosofija prasidėjusi abejone ir kad ši pradžia virtusi jau net „pagrindine filosofijos dogma" (t. p.). Tačiau čia pat jis priduria, kad kaip tik tai ir esąs žingsnis į mūsojo meto minties praskydimą, į kultūros pakrikimą ir į dvasios perėjimą nuo pasitikėjimo į nepasitikėjimą būtimi. Įtarinėti gi būtį esą, pasak Wusto, „žiauri nuodėmė, kurios pasekmes turės visą laiką nešti mūsoji karta" (t. p.). Nuosekliai tad Wustas laiko abejonę melagingą filosofijos pradžia: „prōton pseudōs viso šio mąstymo tarpsnio" (t. p.).

Vis dėlto abejonės kaip filosofijos šaltinio priešininkai nepastebi ar bent tinkamai neįvertina abejonės galios sukrėsti neklausiančiąją būklę ir tuo būdu sunaikinti tariamą būties aiškumą: *užuot pati buvusi melaginga, abejonė atskleidžia neklausiančiosios būklės melą*. Netrukus matysime, kad abejonė sustabdo sprendimą. Abejojąs žmogus tarsi pakimba ore, netekdamas savam pažinimui atramos. Ir juo labiau abejonė platėja bei gilėja, juo labiau ši atrama tolsta, ir žmogus pasijaučia buvojąs viršum bedugnės. Abejonėje mūsų būvis įgyja siaubingą pavida-

lą. Ir štai, patekęs į tokią būseną, žmogus griebiasi vieno vienintelio jam likusio tikro dalyko — *mąstyti*. G. K. Chestertonas pašiepdamas, iš tikro betgi labai tiksliai aptardamas, vadina abejonę tokia pamišimo būsena, kurioje žmogus jaučiasi visko netekęs, išskyrus protą. Protas yra jam likęs vienintelis įrankis anai bedugnei pergalėti. Štai kodėl abejojantysis klausia ir filosofuoja. Pergalėti gnoseologinį netikrumą yra svarbiausias uždavinys, kurį žmogus vykdo, apniktas abejonės.

Todėl abejonė yra toks pat *tikras* filosofijos kilmės šaltinis, kaip ir nuostaba. Net būtų galima tvirtinti, kad abejonė siekianti giliau negu nuostaba, nes abejonė suardo ir nuostabą. Abejonės šviesoje nuostaba pasirodo kaip nekritinė mąstančiojo lengvatikybė, kaip vaikiškas būtybės svarstymas, kuris mūsų nuo klaidos ne tik neapsaugo, bet šiąją dargi palengvina. Nuostaba mus vilioja ir šia savo vilione kaip tik suvilioja; ji stumia mąstantįjį suvokti būtybę kaip žavingą, neįžvelgiant, kad jos gelmėse, kalbant sergančiojo Wusto žodžiais, slypi „aloginis branduolys" arba „visuotinis nuostolis", vadinasi, netvarka ir nedarna. Užtat abejonė ir suardo šį tariamą būtybės žavingumą, o tuo pačiu ir nekritinį ja stebėjimąsi. Be abejo, būdama savo prigimtimi skirtinga nuo nuostabos, abejonė veda mąstymą visiškai kitokiu keliu ir teikia iš jos kilusiai filosofijai visiškai kitokį pavidalą. Tačiau dėl to ji nė kiek nepraranda filosofiją kildinančios jėgos. Tiek aną graikų filosofijos linkmę, srovenusią jau sofistikoje ir prasiveržusią IV—II šimtm. skepticizme (Pironas, Timonas, Kratas, Arkesilajas, Karneadas, Enesidemas ir kt.), tiek ir naujųjų laikų filosofiją, pradedant Descartes'u, galima suprasti tik abejonės kaip mąstymo pradmės bei nuolatinės jo palydovės šviesoje.

1. Abejonės esmė ir rūšys

Kas yra abejonė? Visų pirma tai gnoseologinė kategorija, priklausanti pažinimo sričiai. Tuo ji skiriasi nuo nuostabos, kuri yra tiesioginis objekto darnos pergyvenimas, pažadinąs mąstymą, tačiau pats juo nesąs: nuostaba nėra refleksija. Tuo tarpu abejonė yra atsigrįžimas į pažinimo veiksmą ir todėl refleksija pačia savimi. Hegelis, sekdamas Aristoteliu, rado abejonę jau aname nuostabos sukeltame suglumime, kurį, kaip minėta, Platonas yra išreiš-

kęs Teaiteto sakiniu: „Kaipgi čia dabar gali būti?" [117] Hegelis, kaip ir Aristotelis, pabrėžė nuostaboje išnirusią aklavietę, į kurią patenka pažinimas ir kuris mąstantįjį nustebina, jį sukrėsdamas tiek, jog jam net svaigsta galva; nustebina betgi, Hegelio pažiūra, ne objekto būsena, o subjekto negalia suvokti, kaipgi čia dabar yra; šiuo klausimu prasidedanti filosofija, ir šį klausimą Hegelis laiko abejonės lytimi: abejonė glūdinti jau nuostaboje ir esanti šiosios paleidžiama refleksijos plotmėn. Štai kodėl Hegelis ir skelbė, esą reikia viskuo abejoti, reikia atsisakyti visokių prielaidų, kad prie jų grįžtume sąvokos keliu. Ir štai kodėl Kierkegaard'as taip aistringai su abejone kovojo, nurodydamas, kad graikiškieji abejokliai anaiptol nebuvo paneigę pažinimo prielaidų: jie tik susilaikę nuo sprendimo (epochē) [118].

Tuo paliečiame rūšinį abejonės skirtumą, nes jos priklausymas gnoseologinei sričiai yra dar tik bendroji giminė: esama juk aibės pažinimo bei refleksijos veiksmų. Tarp jų randame ir abejonę. Kuo tad ji skiriasi nuo anųjų? Kierkegaard'o nurodymas į graikų abejoklių susilaikymą nuo sprendimo kaip tik ir atskleidžia šį skirtumą. Susilaikyti nuo sprendimo reiškia teikti teigimui ir neigimui lygią gnoseologinę vertę. „Abejoti reiškia neduoti pritarimo",— pastebi Kierkegaard'as [119]. Tiesa, vienoje vietoje Kierkegaard'as lyg ir mėgina sušvelninti savo pažiūrą į abejonės pusiausvyrą tiesos atžvilgiu, sakydamas, kad „abejoti galima ir nesirenkant" [120]. Tačiau šį sušvelninimą reikia čia pat pagriežtinti: *abejoti galima tik nesirenkant*, nes kiekvienas pasirinkimas abejonę sunaikina. Todėl ir pats Kierkegaard'as pabrėžia, kad abejojantis žmogus „buvoja nuolatos pakibęs" [121]. Jis svyruoja, todėl nesprendžia ir nedaro išvados, likdamas kyboti tarp teigimo ir neigimo. Kierkegaard'as prasmingai kreipia mūsų dėmesį į tai, kad ne vienoje kalboje žodis „abejonė" turi ryšį su skaitvardžiu „*du*": lot. dubitare (duo), vok. zweifeln (zwei), liet. abejoti (abu) arba dvejoti (du) ir t. t. Tai reiškia: abejonė yra „dviejų" santykis, tačiau neapsisprendęs nė už katrą. Neapsisprendimas tarp dviejų gnoseologinių galimybių ir sudaro rūšinį abejonės skirtumą. Abejonė yra pažinimo atvirumas tiek tiesai, tiek klaidai.

Bet kaip tik todėl abejonė ir nėra nei idėja, nei pažiūra, kurią galėtume logiškai sklaidyti ir su ja galynėtis, ją priimdami ar atmesdami. Abejonė yra *žmogiškoji būklė*,

ištinkanti mus nelauktai ir todėl mus sukrečianti, nes sunaikinanti ligi tol mūsų turėtą aiškumą: tai, ką tarėmės suprantą be niekur nieko, abejonės būklėje staiga pasidaro tamsu ir net klaiku. Negalėdami apsispręsti nė už katrą pusę, mes suskylame patys savyje. Tai gana gražiai yra nusakęs jau apaštalas Jokūbas savo „Laiške", pastebėdamas, kad krikščionis turįs prašyti Viešpatį išminties „nė kiek neabejodamas, nes abejojantis žmogus panašus į jūros bangas, kurias varinėja ir blaško vėjas. Toksai žmogus <...> dvilypis" arba, kaip dažnai verčiama, „dvigubos sielos (duplex animo)" ir todėl nepastovus „visuose savo keliuose" *(1, 6—8)*. Tai esminis abejonės kaip būklės apibūdinimas, kurį naujųjų laikų mąstytojai tik pakartojo. Sakysime: Hegelis vadina abejonę „žmogaus dvilypumu", jo „sielos bei dvasios plaiša, nešančia nelaimę"[122]; J. Ortega kalba apie ją kaip „kritimo būklę", kurion atsidūrę „staiga pajuntame, tarsi žemė svyruotų po mūsų kojomis ir mes kristume bedugnėn, negalėdami atsispirti ir neturėdami ko nusitverti; tai lyg mirtis gyvenime, lyg dalyvavimas mūsų pačių buvimo nykime (p. 52); abejoti reiškia gyventi netikrybėje kaip tokioje (p. 54); abejonės pasaulis yra pergyvenamas tarsi jūra, sukelianti laivo skendimo vaizdą"[123]. Pakibimas, dvilypumas, suskilimas, kritimas, skendimas,— tai vaizdai, naudojami nusakyti dvasinei abejojančiojo būklei, kurioje viskas svyruoja ir kurioje kiekvienas atsakymas pradingsta tarp dviejų kiaurymių. Galima šią būklę vadinti neigiamybe, kaip tai daro Kierkegaard'as; galima vadinti ją nuodėme, kaip tai daro Wustas; galima joje regėti kultūros nuosmukio bei pakrikimo pradžią; tačiau jos negalima pergalėti scholastine kritika, esą abejonė yra susirgusios sąmonės apraiška, kaip nuostabos negalima nugalėti marksistine kritika, esą stebisi tik galvijai, išpūtę akis[124]. Abejonė atskleidžia ypatingą žmogaus buvojimą pasaulyje ir todėl gali būti pergalėta tik šio ypatingumo suvokimu bei jo mąstymu.

Abejonė prasideda *metodu* arba būdu patikrinti klausimo tiesą priešingu teiginiu. Šios rūšies abejonė jau buvo žinoma Aristoteliui, pasak kurio, jei kas norįs gerai važiuoti, turįs visų pirma tinkamai vykti abejonės keliu, nes kiekviena tolimesnė įžvalga esanti ankstesniosios abejonės išsklaidymas. Metodinė abejonė buvo žinoma ir P. Abélard'ui (1079—1142), tiksliai nusakiusiam jos vaidmenį: „Abejodami imamės tyrinėti, o tyrinėdami pažįstame tiesą — dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquirendo

veritatem percipimus". Ryškiausiai betgi metodinė abejonė susiklostė scholastikos žydėjimo metu, kai kiekvieno keliamo klausimo (utrum) sklaida prasidėdavo jo paneigimu: puto arba videtur quod non. Šisai net įkyriai kartojamas „non" kaip tik ir atveria mums metodinės abejonės prasmę: būti mąstymo technikos priemone. Kai, pavyzdžiui, Tomas Akvinietis klausia, ar Dievas yra —„utrum Deus sit?" — ir čia pat pradeda abejoti jo buvimu —„videtur quod Deus non est",— tai mes jauste jaučiame, kad šiais abejojančiais žodžiais kalba ne Dievo ieškąs religinis paklydėlis, o tik sistemingai mąstąs filosofas, kuris žengia abejonės keliu, gerai žinodamas, kad šis kelias yra anaiptol ne jo asmens būsena, o tik mokyklinė jo mąstysena. Dėl šios priežasties metodinei abejonei nė neteikiama ypatingesnės reikšmės.

O vis dėlto jau ir metodinė abejonė nurodo į grėsmingą mūsojo pažinimo pobūdį, būtent: *norint abejoti metodiškai, reikia pripažinti klaidos galimybę tikroviškai.* Jeigu tikroviškai klysti neįmanoma, tai neįmanoma abejoti nė metodiškai, kadangi tokiu atveju klausimo tiesa yra dabartinė: jos neieškome, o ją jau turime ir tuo būdu kiekvieną abejonę padarome beprasmę. Norėdami gi, kad metodinė abejonė iš tikro, kaip teigia Aristotelis, būtų kelias į naują įžvalgą, turime regėti klaidos grėsmę ir kaip tik mėginti *abejonę* šios grėsmės išvengti, net jeigu patys ir būtume įsitikinę nagrinėjamojo dalyko tiesa. Kai Tomas Akvinietis sako, esą „atrodo, kad Dievo nėra", tai tuo jis, kaip minėta, anaiptol nereiškia savo paties nusistatymo Dievo buvimo atžvilgiu: Dievo buvimu jis nė kiek neabejoja. Ir vis dėlto metodinė jo formulė „quod non" nurodo į bendrąją tikrovinę galimybę, Dievo ieškant, klysti ir todėl jo nerasti. Metodiškai ateistinis sakinys „atrodo, kad Dievo nėra", virsta formaline šios galimybės ištara; galimybės, kurioje buvoja kiekvienas žmogus ir kuri todėl kiekvienam gresia tapti ateistine jo būvio lytimi. Šia prasme metodinė abejonė pralaužia grynus mąstymo technikos rėmus. Abejonė visados yra klaidos grėsmės rodiklis: ji mus įspėja bei prilaiko.

Virtus šiam įspėjimui asmenine sąmone, kalbame apie *egzistencinę abejonę,* kuri nusako nebe bendrinę žmogiškąją galimybę klysti, bet jau asmeninį klaidos patyrimą ir tuo pačiu asmenine būsena tapusį gnoseologinį atsargumą. Jos apniktas mąstytojas jau yra, kaip sakoma, „nudegęs pirštus", todėl stumiasi priekin savo mąstymo keliu,

tik grabaliodamasis tarsi neregys, kad nesukluptų. Klaidos patyrimas atima jam drąsą teigti ką nors nelygstamai. Tai ypač vaizdžiai regime Descartes'o prisipažinime: „Nuo pat savo jaunystės,— rašo jis,— aš buvau auklėjamas mokslams; o kadangi buvau įtikintas, esą šiuo keliu eidamas, galėsiąs pasiekti aiškų bei tikrą pažinimą, tai puoselėjau savyje didžiulį norą išmokti anų mokslų. Tačiau, baigęs studijas, kurių gale įprasta priimti žmogų į išsilavinusiųjų eiles, greitai pradėjau galvoti visiškai kitaip, nes pastebėjau, į kokią daugybę abejonių bei klaidų esu įsivėlęs, taip kad man atrodė, jog visos pastangos mokytis tik dar labiau atskleidė mano nežinojimą"[125]. Pats tad gyvenimas padarė Descartes'ą abejojantį ir todėl nebetikrą savo pažinimu. Studijuodamas jis gyveno viltimi pažinti pasaulį aiškiai ir tikrai. Dar daugiau: jis pats planavo bei mėgino visus mokslus sujungti į vieningą ir pilnutinę visumą — mathēsis universalis — ir trejetą metų gana įtampiai rašė veikalą „Pasaulis — Le Monde" (1630—1633), kuris turėjęs ligi galo išaiškinti viso medžiaginio kosmo sąrangą — pagal paties Descartes'o įsitikinimą: nėra nieko tiek tolimo, jog nebūtų galima pasiekti, ir nieko tiek paslėpto, jog nebūtų galima atidengti. O pasiekęs pačius tolimiausius ir atidengęs pačius slapčiausius dalykus, žmogus tapsiąs gamtos valdovu bei savininku, nugalėsiąs ligas ir net mirtį ir tuo būdu sukursiąs nebežlungančią savo giminę. Patobulinęs gi savo kūną, jis patobulinsiąs ir dvasią, kuri savo ruožtu paskui vėl toliau tobulinsianti kūną, taip kad pasaulis ir žmogus išsivystysią sraigto pavidalu, kildami vis aukštyn ir aukštyn. Mokslas sukursiąs galų gale naują žemę ir naują žmogų. Filosofijos istorijos šviesoje šis planas buvo ne kas kita, kaip truputį ankstesnė Fr. Bacono svajonė, išreikšta jo formule „scientia est potentia — mokslas yra jėga" ir išvystyta jo veikale „Novum organon" (1620), o mūsų laikais jo atspindys yra noosferos kūrimosi bei jos vaidmens teorija Teilhard'o de Chardino mąstyme.

Bet Descartes'o veikalas išleistas nebuvo; po autoriaus mirties rasta jo tik nuotrupų. Ne vieno yra manoma, esą G. Galilei'aus pasmerkimas (1632) ir baimė susikirsti su bažnytiniu autoritetu bus sulaikę Descartes'ą pateikti viešumai savo kūrinį[126]. Galimas daiktas, kad šis psichologinis kliuvinys iš tikro Descartes'ą įtaigavęs. Tačiau, žvelgiant į Descartes'o minties išsivystymą, atrodo, kad tikroji priežastis, kodėl anas „visuotinis mokslas" liko neišvystytas, yra buvęs klausimas: kokiu gi keliu einant galima

būtų patikrinti šio mokslo teiginių tiesą? Mėgindamas kurti „visuotinį mokslą", Descartes ėjo dar senu keliu, būtent: pateikti mokslo pažinčių „summa", kas viduramžiais taip buvo įprasta ir kas Descartes'o plunksnos turėjo būti pratęsta. Betgi kodėl šios „summos" pažintys turėjo būti priimtos kaip tiesa? Juk pats Descartes, kalbėdamas apie savo jaunystę, prisipažįsta, esą jame degte degęs noras skirti tiesą nuo klaidos. Jis net buvo padaręs apžadą keliauti į Loretą ir ten melsti Mergelę Mariją, kad ji pagelbėtų jam išsivaduoti iš abejonių ir pamokytų, kaip skirti, kas tikra ir kas netikra. Ir šį pažadą Descartes ištesėjo. Ar tad nereikėjo dabar visų pirma atskleisti *būdą*, kaipgi skirti tiesą nuo klaidos, o tik paskui dėstyti aną jau nuo klaidos apvalytą „visuotinio mokslo" turinį? Kokią gi reikšmę galėtų turėti šisai „visuotinis mokslas", jei nežinotume, kad jis yra tiesa? Ar tad „Discours de la méthode" (1637) ir „Meditationes de prima philosophia" (1641) neturėjo pranokti „Le Monde"? Štai kodėl ir atrodo, kad Descartes, nepaisydamas savo draugo P. Mersenes'o spyrimo, pertraukė „visuotinio mokslo" dėstymą ir ėmėsi aiškintis jo tiesos mastą, skirdamas jam minėtus „Discours" ir „Meditationes" puslapius. Šie gi veikalai yra jau aiškus galynėjimasis su abejone — nebe metodo, kaip scholastikoje, o paties žmogiškojo būvio atžvilgiu.

2. Abejonė ir akivaizdybė

Descartes yra vadinamas naujosios filosofijos tėvu todėl, kad atradęs akivaizdybę (evidentia) — ne ta prasme, tarsi ankstesnioji filosofija akivaizdybės būtų nepažinusi, bet ta, kad jis atvėrė visiškai naują akivaizdybės šaltinį. Akivaizdybė filosofiniam mąstymui visados yra buvusi pagrindinė pažinimo savybė: *tikra* yra tai, kas akivaizdu. Tačiau kas gi yra *akivaizdu*? Štai klausimas, kuris Descartes'o atsakymu ir pagimdė naujųjų laikų filosofiją: Ligi Descartes'o akivaizdu buvo tai, kas tiesiog pagaunama mūsų pojūčių. Be abejo, visi žinojo, kad ir pojūčiai ne kartą klysta: į vandenį įkišta lazda atrodo perlūžusi, iš tolo regimas ketvirtainis atrodo esąs apvalainis... Tačiau taip pat visi žinojo, kad jutimo organai patys savo klaidas pasitaiso: ištrauktą iš vandens lazdą akis regi tiesią; priėjus arčiau, ketvirtainis ir matomas kaip ketvirtainis. Pojūčių klaidai atitiesti nereikia protavimo. Todėl pasitikėjimas

šių organų pažinimu lieka nesukrėstas, o jų teikiama akivaizdybė — neabejotina.

Ir vis dėlto pojūtinis patyrimas kaip akivaizdybės šaltinis turi vieną spragą, būtent: esama tokių jutimo būklių, kuriose juslės savos klaidos pasitaisyti nepajėgia, sakysime, aklumas spalvoms. Šion būklėn patekęs regėjimas ne tik neskiria raudonos spalvos nuo žalios, bet iš viso jokių spalvų nemato: visa yra pilka, o daiktai skiriasi vienas nuo kito tiktai šio pilkumo didesniu ar mažesniu laipsniu, kurį — vienokį ar kitokį — žmogus nuo pat mažens įpranta vadinti „raudonu", „žaliu", „mėlynu", „geltonu" ir t. t., todėl tariasi regįs spalvas, o iš tiesų regi tik to paties pilkumo įvairiopą tirštį. Spalvų aklumu sergąs žmogus yra uždarytas *bespalviame* pasaulyje, nors apie *spalvas* jis nuolatos ir kalba. Be abejo, Descartes tikros aklumo spalvoms esmės, atskleistos tik pastarųjų psichologinių tyrinėjimų, nepažino. Tačiau jis nujautė, kad esama galimybės atsidurti *klaidos būklėje be išeities;* esama galimybės būti apgautam nežinant, kad esi apgaunamas. Kažkokia pikta dvasia (genius malignus) ar dievas apgavikas (deus deceptor, deus fallax) galį uždaryti mus į tokį pasaulį, kuriame nebūtų jokios žemės, jokio dangaus, jokio tįsaus daikto, jokio pavidalo, jokio dydžio, kuriame tačiau jaustumės taip lygiai kaip ir dabartiniajame: tariamybės pasaulis atrodytų mums esąs tikrenybės pasaulis, ir mes kalbėtume apie jį taip, kaip aklasis spalvoms kalba apie spalvas. Mūsų jutimo organų pagavos būtų grynai tariamos, tačiau jos mums ir kitiems atrodytų esančios tikros. Pojūčių akivaizdybė tokiu atveju būtų apgaulė. Ja remdamiesi, pasaulio tiesos ne tik nepažintume, bet atvirkščiai, klaidą laikytume tiesa: neturėdami jokios erdvės, kalbėtume ir elgtumės taip, tarsi buvotume erdvėje.

Descartes'o minimas atvejis yra, be abejo, prasimanytas, tačiau jo prasmė yra aiški: *nevalia pasitikėti būtybe iš anksto, kadangi ji gali būti suklastota.* Šiam įspėjimui pagrįsti nėra reikalo, kaip tai daro Descartes, šauktis kažkokio antžemiško pikto genijaus ar dievo, „didžiai galingo ir didžiai sukto — summe potens et summe callidus"; pakanka tik akyliau pažvelgti į mūsąją tikrovę, kad paregėtume jos klastą, įaustą tiek į gamtinę, tiek į kultūrinę jos sąrangą.

Prisitaikymas prie aplinkos gyvių pasaulyje yra ne tik skirtinas organų išsivystymas tam ar kitam uždaviniui atlikti (plaukti, bėgti, laipioti, kasti, kąsti...), bet sykiu ir

klastos įaudimas į pačią gyvio išvaizdą ar jo elgseną. Tigras savo kailiu susilieja su marga atogrąžų augmenija, kad apgautų gyvulius, naudingus jo maistui; gyvatė pakimba medyje tarsi sausa šaka, kad apgautų vabzdžius ar paukščiukus, kuriais ji minta; vyturys priglūsta prie laukų grumstelio ir esti nuo jo nebeatskiriamas, kad apgautų jo tykantį vanagą. Gyvybės išlaikymas gamtoje, kitą puolant ar nuo kito slepiantis, vyksta labai dažnai klastos būdu; daiktinės klastos, glūdinčios pačiame gyvyje ir padarančios jį tariamai tą, kas jis atrodo, tačiau kas jis iš tikro nėra. *Klasta gamtoje yra sąranginis pradas.* Kokiu tad pagrindu būtų galima ja iš anksto pasitikėti? Tai nėra moralinis, bet gnoseologinis nepasitikėjimas, verčiąs mąstantįjį abejoti gamtos akivaizdybe: gamta nebuvoja taip, kaip ji mūsų juslių esti pagaunama. Pasitikėjimas tariamu saulės sukimusi aplink žemę klaidino žmoniją tūkstančius metų ir todėl stabdė gilesnį visatos pažinimą. Gamtoje anaiptol nėra tikra tai, kas akivaizdu.

Dar mažiau gnoseologinio pasitikėjimo yra verta kultūrinė mūsų būvio sritis: *tariamybė yra kultūroje vyraujanti.* Nes tik retas kultūrinis kūrinys yra tai, kas atrodo esąs. Žmogaus negalia kurti taip, kaip norėtų, ir jo galia kurti taip, kad kitą apgautų, yra nuolatinės apraiškos, mūsų sutinkamos kiekviename žingsnyje. Jos tad ir paverčia kultūrinę akivaizdybę paprasčiausia lengvatikybe: iš anksto kultūra pasitikįs žmogus yra lengvamanis. Klasta kaip sąranginis pradas prasiveržia kultūroje tiek nenoromis, kai žmogui nepasiseka išreikšti savo idėjos vykusiu būdu, pvz., tokia plati ir visais laikais žinoma šunmenio sritis; tiek noromis, kai žmogus nevykusius savo padarus perša kitam kaip vertybes, pvz., dar platesnė ir taip pat visais laikais vykdyta propagandos bei reklamos sritis. Meluoti kultūroje galima ne žodžiu, bet ir *daiktu:* tai kasdieninis mūsų patyrimas. G. Marcelis visą kultūros pažangą, taip labai pabrėžiamą kiekvieno totalizmo, laiko „siaubingu melu", kadangi ji nesanti tikra viltis, o „tik vilties kaukė", vadinasi, melaginga išvaizda [127]. Tas pat yra ir religijoje. Neturėdama savų išraiškos lyčių, religija yra priversta įsikūnyti kultūriniuose to ar kito meto pavidaluose ir tuo pačiu prisiimti šiųjų tariamybę, taip kad ir religijoje anaiptol nėra tikra tai, kas yra akivaizdu; ir religijoje tikėjimas yra dažniausiai lengvatikybė. Užtat S. Kierkegaard'as ir drįsta tvirtinti, esą krikščionija buvoja „melo būklėje", kurioje „melas yra laikomas krikščionių bū-

tinybe, kaip ir jų kvėpuojamas oras"[128]. Visas tad mūsojo būvio plotas — ir gamtinis, ir kultūrinis, ir religinis — nėra vertas pasitikėjimo tiek, jog jo akivaizdumas būtų tapatus jo tikrumui. Abejonė jo tiesa yra paties proto reikalavimas.

Šitoje vietoje yra galima atsakyti į S. Kierkegaard'o klausimą: „Kaip turi būti suręsta egzistencija, kad abejonė būtų galima?"[129] Kalbėdami apie nuostabą, minėjome, kad materialinis jos objektas yra pasaulis kaip kosmas — tvarkos, darnos, grožio prasme. Šitokio pasaulio akivaizdumas ir jo tiesa yra tolygūs. Todėl šitokiam pasauliui tinka ir senas tiesos apibrėžimas: tiesa yra proto atitikimas daiktą — adaequatio rei et intellectus. Daiktas čia yra apsprendėjas, o protas apsprendžiamasis, nes daiktas yra čia ir tikras, ir geras, ir gražus. Jeigu betgi buvojame suklastotų daiktų pasaulyje, tuomet visos pasaulio *kaip kosmo* savybės dingsta. Tuomet negalime leistis apsprendžiami daikto, kadangi tai būtų apsprendimas tariamybe arba daiktiniu melu, nors šisai melas, kaip gamtos atveju, ir būtų grynai objektyvus. Tuomet ir tiesa nėra proto atitikimas daiktą, kadangi pats daiktas savo tariamybe arba kauke protą klaidina. Tuomet mums reikia tiesiog gintis nuo šitokio atitikimo, būtent *gintis abejone*. Abejonė yra galima tokioje būklėje, kuri yra suręsta pagal apgaulės pradą. Abejonė yra mąstymo atoveika į šią sąrangą ir sykiu šaltinis šiai sąrangai filosofiškai apmąstyti: apgaulės pasaulis gali būti mąstomas tik pradedant abejone, kadangi tokiame pasaulyje nėra pasitikėjimo būtybe. Mąstytojui, vedamam nuostabos, nepasitikėjimas būtybe atrodo, kaip sakėme, esąs „žiauri nuodėmė" (P. Wust), suardanti gyvenimo darną. Iš tikro gi šis nepasitikėjimas yra jau objektyviai suirusios darnos *pasekmė:* ne nepasitikėjimas klastoja būtybę, bet suklastota būtybė žadina nepasitikėjimą. Pasaulio kaip tariamybės atradimas turi pagrindą pačioje būtybėje. Abejonė atskleidžia *daiktų netiesą,* ir kaip tik čia glūdi jos reikšmė filosofijai.

Ar tai reiškia, kad iš abejonės kilusioje filosofijoje akivaizdumas kaip tiesos mastas dingsta? Anaiptol! Jis tik keičia savo pobūdį: akivaizdumas yra ir lieka tiesos mastas, tačiau akivaizdumo mastas daros abejonė. *Akivaizdu yra tai, kuo nebegalima abejoti.* Tuo pačiu tai yra ir tiesa. Tačiau kuo gi nebegalima abejoti? Visas anapus mūsų sąmonės tysąs pasaulis yra, kaip matėme, tiesioginis abejonės objektas, kadangi jis visas arba jau yra, arba bent

gali būti suklastotas. Pojūtinis patyrimas jo tikrumo nelaiduoja, nes savo pagavomis šis patyrimas mums teikia tik tai, kaip pasaulio pavidalai *atrodo*. Bet ar jie iš tikro ir yra tai, kas atrodo esą? Į šį klausimą pojūtinis patyrimas atsakyti negali. Kitaip tariant, objektyviniame pasaulyje nėra nieko, kuo nebūtų galima abejoti; net pats jo buvimas gali būti ligūstas įvaizdis, todėl irgi reikalaująs būti patikrintas abejone. Kur tad yra abejonės riba? O reikia jos ribą rasti, nes kitaip mąstymas nerieda priekin. Jau Aristotelis žinojo, kad abejojąs žmogus yra panašus į surištąjį: abu nepajuda iš vietos. Užtat abejonės nugalėjimas yra būtinas, kad galėtume išsivaduoti iš buvojimo pakibus tarp „taip" ir „ne", iš neapsisprendimo nei už tiesą, nei už klaidą. Bet kokiu gi būdu abejonė galėtų būti pergalėta? S. Kierkegaard'as teigia, esą „abejonė niekad negali sustoti pati" [130]. Pati savyje abejonė nerandanti, kuo nebebūtų galima abejoti. Abejonė, pasak Kierkegaard'o, galinti „būti pašalinta tik laisve", tai yra apsisprendimu [131]. Abejonėje Kierkegaard'as regi „valios veiksmą" ir todėl sako, kad „abejonė yra pergalima ne filosofine sistema, o tikėjimu" [132].

Šio teiginio akivaizdoje kaip tik ir pasirodo Descartes'o filosofijos originalumas. Abejonei pergalėti Descartes anaiptol nesišaukia tikėjimo kaip laisvo apsisprendimo, kuris valios veiksmu sustabdytų įsibėgėjusią abejonę. Priešingai, jis atsigrįžta į pačią abejonę kaip mąstomąjį veiksmą, klausdamas, ar ir pats šis veiksmas galįs būti abejonės objektas? Bet kas gi būtų abejojimas abejone, jei ne ta pati abejonė? Ir štai čia staiga Descartes'ui pasidaro aišku, kad jis yra radęs tašką, kuriuo nebegalima abejoti, būtent: *pats abejojimo veiksmas*. Galima viskuo abejoti, išskyrus tai, kad abejoju. Abejojimas yra akivaizdybė, o tuo pačiu ir tiesa: yra tikra, kad abejoju. Abejojimas yra ne tariamybė, o tikrenybė. Tačiau abejojimas, kaip minėta, yra gnoseologinė kategorija, vadinasi, jis vyksta mūsų sąmonėje. Tai reiškia: atramos taškas akivaizdybei kaip tiesos mastui buvoja ne objektyviame pasaulyje, bet pačioje sąmonėje. Akivaizdu yra ne tai, kas ateina iš pasaulio į sąmonę, bet tai, kas vyksta pačioje sąmonėje kaip nebeabejojamas jos veiksmas. *Sąmonė yra akivaizdi pati sau.* Savimonė yra šios sau-akivaizdybės lytis: abejoju, taigi esu; mąstau, taigi esu —„dubito, ergo sum; cogito, ergo sum". Šie Descartes'o teiginiai nėra silogistinės išvados, tarsi buvimas plauktų iš mąstymo ar

iš vieno kurio jo veikmens, pvz., abejojimo. Anaiptol! Mano buvimas (sum) byloja mano sąmonės veiksmu (cogito, dubito) ir todėl yra man akivaizdus. Buvimo akivaizdybė yra mąstymo ar abejojimo akivaizdybės tapatybė. Užtat Descartes ir tvirtina, kad šios buvimo akivaizdybės negalėtų paversti tariamybe joks apgavikas: galėtų jis mane apgaudinėti kiek įmanydamas, tačiau kol aš mąstau ar abejoju, tol esu ir buvoju, nes mano mąstyme ar abejojime švyti mano buvimas tarsi mano paties pavidalas stovint man prieš veidrodį. Abejojimo akivaizdybė ir šiosios tapatybė su buvimo akivaizdybe yra tasai taškas, į kurį atsiremia Descartes'o mąstymas, kad pradėtų judėti toliau. Akivaizdybė kaip tiesos mastas gyvena manyje — *ne kaip kažkoks svetimas sandas, atėjęs man iš lauko*, vadinasi, iš objektyvinio pasaulio, bet kaip mano paties būvis mano savimonės lytimi. Descartes perkėlė akivaizdybę kaip tiesos mastą iš pažinimo objekto į pažįstantįjį subjektą ir tuo būdu atvėrė kelią visiškai kitokiai filosofijai, negu ji buvo buvusi prieš jį.

3. Abejonė kaip filosofijos posūkis

Kuo tad yra būdinga filosofija, kilusi iš abejonės kaip filosofavimo pradmės? Šis klausimas yra svarbus, norint kiek giliau suprasti tiek pačią abejonę, tiek ir aną filosofijos linkmę, kuri prasidėjo Descartes'u, užsibaigė esmėje Hegeliu, tačiau savo ištakomis tebegyvena dar ir šiandien. Mat kintant filosofavimo šaltiniui, kinta ir pats filosofavimas, būtent: klausiant būties, pasiklausiama būtybė jau kitaip negu anksčiau. Šio gi pasiklausimo būdas ir sukuria laiko eigoje naują filosofijos pavidalą. Kadangi abejonė pačia savo prigimtimi skiriasi nuo nuostabos, todėl jau iš anksto galima spėti, kad jos tapimas filosofavimo šaltiniu pažadina tokią filosofiją, kuri savo žymėmis nebėra panaši į filosofiją, kilusią iš nuostabos. Šiuo atžvilgiu P. Wustas teisingai pastebi, kad nuostaba ir abejonė „apsprendžia dvi svarbiausias filosofijos lytis (Kardinalformen), kurios viena nuo kitos skiriasi kaip dangus ir žemė, nes esama esminio skirtumo, ar filosofinis mąstymas prasideda pasitikėjimu, ar nepasitikėjimu" [133]. Nepasitikėjimas gi yra naujajai filosofijai ne atsitiktinybė, ne viršinė prietapa, net ne metodas, o *vidinė stumtis*, kuri apsprendžia visą jos išsivystymą ir išeina aikštėn visose jos

lytyse ar išdavose. S. Kierkegaard'as norėtų abejonės reikšmę filosofijai suvesti į priešgynį (polemiką) praeities atžvilgiu, vadinasi, į neigimą to, kas yra buvę, prieš abejonei išnyrant [134]. Iš dalies tai tiesa: abejonė iš tikro neigia iš nuostabos kilusį pasitikėjimą būtybe ir todėl galynėjasi su šiuo pasitikėjimu. Tačiau būdama pati reikalinga būti pergalima, abejonė savaime žadina kūrybinių užmojų ir tuo pačiu virsta tikra filosofavimo kildintoja jau teigiama prasme. Iš abejonės kilusi filosofija ne tik neigia tai, kas buvo, bet ir kuria naują mąstymo pavidalą. Kokios tad yra pagrindinės šio pavidalo žymės?

Jau sakėme, kad mąstytojas, valdomas bei vedamas abejonės, pergyvena pasaulį kaip klastą bei apgaulę ir todėl juo nepasitiki. Nepasitikėjimas ir abejonė taip santykiauja vienas su kitu, kaip dvi to paties dalyko pusės: abejoju todėl, kad nepasitikiu, o nepasitikiu todėl, kad esu buvęs ar galiu būti apgautas. Užtat pagrindinis abejojančiojo mąstytojo klausimas yra ne tai, kad būtybė *yra*, bet tai, ar ji *tikrai* yra tokia, kokia atrodo esanti. Būtybės tikrumas (certitudo) yra svarbiausias abejojančiojo rūpestis. Ir kol šis tikrumas nėra laimėtas, tol bet koks pačios būtybės apmąstymas (metafizika) yra beprasmis. Tikrumas betgi yra klausiančiojo, ne pasiklaustojo dalykas: pinigas yra netikras man, ne jam pačiam. Mano — ne pinigo — uždavinys yra atskleisti jo tikrumą ar netikrumą. Tuo būdu būtybės *pažinimas* — ne jos buvimas — atsiduria filosofavimo, kilusio iš abejonės, vidurkyje, ir visa šios linkmės filosofija virsta viena didžiule *gnoseologija*. Ji telkiasi aplink pažįstantįjį subjektą, o ne aplink pažįstamąjį objektą, kadangi pats objektas neatsako į klausimą, ar jis yra tikras; kiekvienas jo atsakymas gali būti ir labai dažnai esti klastingas, kad mus suviliotų ir apgautų. Todėl kiekvienas objekto atsakymas gali ir turi būti abejojamas. Štai kodėl iš abejonės kilęs filosofavimas grąžina mąstytoją iš pasaulio į jį patį kaip pažįstantįjį. Į pasaulį eina, kadangi juo pasitiki, filosofavimas, vedamas nuostabos. Betgi atsidaužęs į visokeriopą klastą, apgaulę, melą, jis praranda pirmykštį pasitikėjimą būtybe, pradeda visu kuo abejoti ir ieško atramos sąmonėje, rasdamas ją, kaip minėta, pačiame abejojimo veiksme. Augustino įspėjimas „noli foras ire — neiki oran" tampa filosofavimo, kilusio iš abejonės, kelrodžiu.

Visa naujoji Vakarų filosofija, pradedant Descartes'u, ir yra ne kas kita, kaip istorinis šio įspėjimo vykdymas.

Tai vis stiprėjantis mąstymo grįžimas į patį save arba, kaip Wustas vaizdingai sako, „proto savižvalga" [135], kol galop šis mąstymas virsta savo paties objektu: *mąstymas mąsto mąstymą*. Pasaulis kaip mąstančiosios sąmonės priešybė esti vis labiau pastumiamas šalin — abejone jo tikrumu Descartes'o filosofijoje, jo kaip tokio (das Ding an sich) nepažįstamumu Kanto filosofijoje, jo sutapdymu su neigiamąja mąstymo dialektikos puse Hegelio filosofijoje. Pasaulis Hegeliui yra absoliutinės dvasios, mąstančios pačią save, savęs pačios neiginys, vadinasi, ne kas kita, kaip tos pačios dvasios išvirkštinė pusė. Gnoseologija čia virsta ontologija; tiksliau sakant, ontologija pradingsta gnoseologijoje, kaip kad buvimas pradingsta mąstyme, tapdamas šiojo lytimi. Tuo pačiu pradingsta ir abejonė, kadangi ji nebeturi objekto, būtent pasaulio kaip sąmonės priešybės. Visa yra sąmonė, akivaizdi sau pačiai, nežinanti netikrumo ir todėl nebeabejojanti. Abejonės pergalė Hegelio filosofijoje įvyksta pažinimo ir buvimo tapatybe. Tuo betgi užsisklendžia ir pati filosofija, kilusi iš abejonės, nes šios filosofijos siekinys juk ir yra abejonę pergalėti, randant akivaizdybę ir tuo pačiu tiesą. Sąmonės kaip akivaizdumo savyje *suvisuotinimas* ir yra tokia pergalė, o tuo pačiu ir filosofijos galas. Hegelis teisingai nujautė, kad su juo filosofija baigiasi; tačiau ne filosofija apskritai kaip žmogiškojo būvio apraiška, o tik filosofija, abejonės pažadinta, jos apspręsta ir todėl jos pergale galutinai užskleista. Naujųjų laikų filosofija tik abejone laikosi, todėl tik abejonės šviesoje gali būti suprastas ir jos išsivystymas.

Taip pat tik abejonės šviesoje gali būti suprasta ir loginė šios filosofijos sąranga arba iš abejonės kilusi mąstysena: abejojąs žmogus mąsto kitaip negu stebįsis žmogus. Pasitikėdamas ir net žavėdamasis būtybe, stebįsis mąstytojas leidžiasi, kaip sakyta, apsprendžiamas mąstomojo objekto, kadangi šis esąs kosmas, vadinasi, tiesa, gėris, grožis, tvarka, darna... Toksai mąstytojas jau iš pat pradžios turi prielaidą, į kurią atsiremia, kad savu mąstymu žengtų priekin. Logikos sąvokomis kalbant, stebįsis mąstytojas *nuo pat savo mąstymo* pradžios turi didžiąją premisą, prie kurios jis šlieja mažąją premisą, laimėtą čia patyrimu, čia sąmonės refleksija, ir tuo būdu daro išvadą, tarnaujančią savo ruožtu premisa tolimesniam mąstomajam jo veiksmui. Loginė iš nuostabos kilusio mąstymo sąranga yra vienas ištisas *silogizmas*. Tai aiškiai regėti tiek senovinėje, tiek viduramžinėje filosofijoje, kur scholastinė

dėstymo ir galynėjimosi lytis buvo griežtai silogistinė, padariusi šią filosofiją, tiesa, nuobodžią bei sausą širdžiai, užtat neįveikiamą protui, jei tik šis, nuostabos pagautas, priima pačią pirmąją jos prielaidą, kad pasaulis esąs kosmas.

Tuo tarpu abejojančiajam mąstytojui tokios pradinės prielaidos kaip tik stoksta. Juk abejoti, kaip minėta, reiškia „neduoti pritarimo" (S. Kierkegaard) nė vienai pusei: kiekvienas teiginys abejonėje yra lydimas neiginio ir tuo būdu negali tapti premisa — nei didžiąja, nei mažąja,— iš kurių sustatymo šalia viena kitos plauktų išvada savaimingai. Kitaip tariant, abejojąs filosofas nemąsto silogistiškai, nes šitaip mąstyti jis nė negali, kadangi neiginys pastoja jam kelią, tapdamas sudedamuoju abejojančiojo mąstymo pradu. Reikia tad visų pirma neiginį pašalinti, paneigiant jį patį: neiginio neigimas yra būdingas kiekvienam iš abejonės kilusiam ir abejonės lydimam mąstymui. Šios rūšies mąstymas yra ne išvedžiojimas (ratiocinium), bet *ginčas* — su savimi pačiu. Todėl apaštalas Jokūbas, o su juo ir visi kiti abejojantįjį žmogų vadina *dvilypiu*, pakibusiu tarp teigimo ir neigimo; abejonė savo prigimtimi reikalauja pokalbio *tarp dviejų*. Abejojąs mąstytojas tarsi suskyla į du pokalbininkus. Egzistenciškai šis suskilimas gali iš tikro reikšti „susirgusią sąmonę" (P. Wust) arba „dvasios plaišą" (Hegel), padarančią žmogų nelaimingą. Tačiau logiškai ir gnoseologiškai jis yra vienintelis kelias, kuriuo stumiasi priekin mąstymas, valdomas abejonės; stumiasi ne jungdamas vieną premisą prie kitos, bet šalindamas vieną neiginį po kito.

Tokią mąstyseną, kurioje neiginys yra mąstymo stumtis, vadiname *dialektika*. Filosofijos istorijoje „dialektika" yra daug ką reiškusi, net ir pačią filosofiją apskritai: tarp septynių laisvųjų menų (artes liberales) kaip mokomųjų dalykų viduramžiais filosofija turėjo savo vietą „dialektikos" vardu. Kilusi tačiau iš kasdieninio žodžio „dialegein" — „vėtyti" [136], metant iškulas pavėjui ir tuo skiriant pelus nuo grūdų, dialektika yra kiekvienu atveju pasilaikiusi *skirties* arba *atrankos* prasmę, kuri mąstyme išeina aikštėn, sklaidant objektą neiginio galia: skirti arba atrinkti juk ir reiškia tą ar kitą neigti bei atmesti, o tą ar kitą teigti arba pasilaikyti. Neiginys dialektinėje mąstysenoje visados eina kartu su teiginiu ir yra nuo šiojo neatskiriamas. *Dialektika yra teiginio ir neiginio vienybė*. Kadangi šiedu pradai yra priešingybės ar net prieštaros, to-

dėl jiedu negali buvoti ramiai vienas šalia kito, kaip tai yra su premisomis silogistinėje mąstysenoje. Jiedu *kovoja* vienas su kitu, ir tik ši kova spiria dialektinį mąstymą išsivystyti. Kur abejonė yra dar tik metodinė, kaip Platono dialoguose ar viduramžių mokykliniuose ginčuose, ten ir kova tarp teiginio ir neiginio yra tik metodinė. Tačiau kur abejonė virsta egzistencine, kaip Descartes'o atveju, ten ir dialektika tampa paties žmogiškojo būvio išraiška. O kur abejonės iš viso nėra, ten nėra nė dialektikos. Abejonė dialektiką pagimdo ir savo pobūdžiu ją apsprendžia.

Užtat ne Sokratas, o Descartes yra tikrasis dialektikos tėvas. Sokratui dialektika buvo dar tik būdas ginčytis, Descartes'ui ji jau yra būdas buvoti: *abejodami mes būname dialektiškai.* Tai reiškia: neiginys yra įaustas į pačią mūsų būvio sąrangą. Abejonė jį atranda, pasislėpusį po pasaulio tariamybe, jį išreiškia nepasitikėjimu pasaulio pavidalais ir tuo būdu verčia mąstytoją ieškoti galutinio tikrumo sąmonėje, kurioje neiginys pasirodo esąs išvirkštinė teiginio pusė. Yra labai būdinga, kad Descartes'o pastanga pagrįsti akivaizdybę abejone — akivaizdu yra tai, kuo negalima abejoti,— įvyksta nebe silogistiškai, o kaip tik *dialektiškai*. Sakinys „dubito, ergo sum" nėra silogizmas, nepaisant ano kiekvieną silogizmą užbaigiančio žodelio „ergo". Nusivylęs savo studijomis, žadėjusiomis atskleisti jam tikrąjį pažinimą, Descartes nusakė savo nusivylimą teiginiu: aš viskuo abejoju. Mąstant silogistiškai ir laikant šį Descartes'o posakį didžiąja premisa, negalima žengti nė žingsnio priekin, nes prie jos prijungta kiekviena mažoji premisa bus čia pat suabejojama, kadangi abejonė apima *visa.* Jeigu betgi ji visa apima, tai iš jos neišsprūsta nė sakinys „aš viskuo abejoju"; kitaip sakant, aš abejoju, kad aš viskuo abejoju; tai reiškia: aš ne viskuo abejoju, kadangi abejojimas viskuo yra tuo pačiu neabejojimas abejone. *Abejonėje glūdi jos pačios neiginys.* Teiginys „aš viskuo abejoju" ir neiginys „aš ne viskuo abejoju" yra susiję vienas su kitu neatskiriamai. Ir vis dėlto šie sakiniai nesunaikina vienas kito. Abejoti viskuo galiu tik tada, kai turiu neabejojamą atramą, būtent pačios abejonės akivaizdų tikrumą. Ir tik ši atrama, vadinasi, teiginio neiginys įgalina mane pasilikti prie mano įsitikinimo, esą aš viskuo abejoju. Tik įžvelgęs, kad galiu viskuo abejoti, tik ne viskuo abejodamas, padarau abejonę savo mąstymo pradme. Filosofija, kilusi iš abejonės,

rymo ant teigimo ir neigimo vienybės ir todėl yra dialektinė pačia savo sąranga.

Perėjimas tad nuo nuostabos į abejonę yra tuo pačiu perėjimas nuo silogistinės mąstysenos į dialektinę. Tai taip pat būdinga naujosios filosofijos žymė, turėtina prieš akis, svarstant šios filosofijos išdavas. Neiginys, glūdėdamas dialektinės mąstysenos pagrinde ir niekados iš jos nepašalinamas, padarė visą naujųjų laikų filosofiją didžiai neramią, įvairialytę, dažnai net prieštaraujančią, sykiu betgi ir vieningą anąja savo pradme, kurią vadiname abejone ir kuri mąstytoją verčia ieškoti ne tiek tiesos, kiek *tikrumo*, kad apsisaugotų nuo jį apsupančio klastos bei apgaulės pasaulio. Todėl atgrasa metafizikai kaip pačios būtybės sklaidai, kad suvoktų jos tiesą, yra savaiminga ir net būtina prielaida *naujųjų laikų filosofijos, pagrįstos abejone* ir todėl būtybe nepasitikinčios. Metafizika šiai filosofijai atrodo tarsi lengvapėdiškai neapdairus ėmimas pinigo, priežiūros įstaigoms (Descartes'ui, Kantui) paskelbus bei vartotojus įspėjus, kad apyvartoje klydinėja daugybė suklastotų banknotų.

IV. FILOSOFIJOS KILIMAS IŠ KANČIOS

Nuostaba ir abejonė anaiptol dar neišsemia viso filosofijos kilmės ploto. Šalia šių dviejų šaltinių esama dar ir trečiojo, taip pat turinčio galios sukrėsti neklausiančiąją žmogaus būklę, pažadinti klausimą ir tuo būdu pradėti filosofiją. Šį trečiąjį šaltinį vadiname *kančia*. Vis dėlto kančia, nors ir giliau sukrėsdama mąstytoją negu nuostaba ar abejonė, yra menkiau pažįstama ir sunkiau pripažįstama kaip filosofavimo pradmė. „Kam gali būti reikšminga, kad aš kenčiu?" — tai klausimas, kuriuo mėginama nuvertinti kančią, suvedant ją į grynai asmeninį reikalą, tarsi pro jį neprasiveržtų bendrasis viso mūsų būvio pobūdis, kaip tik turįs visuotinę reikšmę ir todėl filosofiją iš tikro ne sykį kildinęs ir tebekildinąs. Tik istorinis Vakarų pomėgis filosofuoti nuostabos ar abejonės įtakoje pridengė ir net nustelbė kančią, taip kad mes šiandien beveik nedrįstame laikyti jos galimu filosofijos šaltiniu.

Be abejo, nei senovė, nei viduramžiai nefilosofavo kančios įtaigaujami. Senovėje kančia pažadino ne filosofiją, bet tragediją, o viduriniais amžiais — teologiją [137]. Ir vis dėlto filosofavimo persisvėrimas nuo nuostabos į abejonę

buvo ženklas, kad kančia kaip filosofijos pradmė ima vis labiau atsiskleisti ir Vakaruose. Juk kas gi yra abejonė, jei ne viena kančios lytis? Žinoma, ši lytis yra protinė, todėl ne sykį tik sunkiai atskiriama nuo metodinės mąstymo eigos, kas Kierkegaard'ą, kaip sakėme, ir paakino laikyti ją maivymusi. Tačiau palietusi mūsų būvį ir virtusi egzistencine, abejonė tuo pačiu virsta ir tikra kančia: ji atskleidžia būtybės klastą bei apgaulę ir sukelia nepasitikėjimą pasauliu. Nepasitikėjimas gi kankina. Be abejo, ir čia liekame vis dar pažinimo plotmėje, ieškodami tikrumo nepasitikėjimui nugalėti. Tačiau būtybė, kuri nelaiduoja tikrumo ją pažįstant, negali būti tvarkoje nė pati savyje. Daiktų tariamybė nurodo į tokį pasaulį, kuris liečia ne tik mūsų protą, bet ir mus pačius kaip buvojančiuosius. Akivaizdybės stoka viršiniuose daiktuose veda mus į kažkokį sąmyšį, slypintį jų pagrinduose, į aną P. Wusto spėjamą „aloginį branduolį", paverčiantį pasaulio sąrangą beprotnamiu. Šis tad sąmyšis ir kelia ne tik netikrumą pažinime, bet ir skausmą buvime. *Abejonė ir kančia turi tą patį šaltinį, būtent daiktų netiesą.* Todėl nors naujoji Vakarų filosofija ir nėra kilusi tiesiog iš kančios, vis dėlto jos sąrangoje ir vyksme glūdinti abejonė ją prie kančios yra tiek priartinusi, jog kai kurie paskutinieji jos pavidalai, kaip netrukus matysime, buvo jau betarpiškai kančios pažadinti ir tebėra jos palaikomi. Tuo buvo pradėta naujo pavidalo filosofija, kurios augimo bei sklidimo metą dabar ir gyvename. Tai anaiptol nereiškia, kad kančia *istoriškai* būtų naujausioji filosofijos pradmė. Ne! Kančia kaip filosofavimo šaltinis yra žinoma visą žmonijos mąstymo metą.

1. Senieji kančios filosofijos pavidalai

Maždaug tuo pačiu metu kaip Graikijoje, susiklostė filosofija *budizmo* pavidalu ir Indijoje. Budizmas — tai suvokta jau senokai — yra savo esmėje ne religija, bet filosofija: religija jis atrodo esąs tik todėl, kadangi ligi pat mūsų dienų yra išsilaikęs kaip filosofinė būsena, o ne tik kaip filosofinė teorija — ir net ryškiau kaip būsena negu kaip teorija. H. Lubacas yra pavadinęs budizmą „didžiausiu dvasinės istorijos įvykiu (le fait)" [138] — ne tik ta prasme, kad jis išplito visoje Azijoje, išreikšdamas ir kartu įtaigaudamas šio žemyno dvasią, bet visų pirma ta, kad

jis kilo iš visai kitokio šaltinio negu Vakarų filosofija. Tuo pačiu metu, kai graikai ieškojo būtybės pagrindo kosme, vadinasi, anapus žmogiškojo būvio, Buda atrėmė savo mokslą kaip tik į patį šį būvį, būtent *į žmogaus kančią*. Kančia yra budistinio mąstymo vidurkis. Keturi klausimai, pasak budistinės tradicijos, valdą Budos mokslą: kančia, kančios kilmė, kančios pašalinimas ir kelias kančiai pašalinti [139]. Kančia esanti žmogaus gyvenimo neišvengiamybė. Kaip moliniai indai, puodžiaus nužiesti, visi galop sudūžtą, taip baigiąsis ir mirtingųjų gyvenimas. Čia nieko nepadedąs skundas: jis tik dar labiau gramzdinąs žmogų į kančią. Savo sąmone žmogus yra išsiskyręs iš visatos, susitelkęs savame Aš, kuris užtat ir esąs visų kentėjimų priežastis. *Kančia yra atskirybė, ir atskirybė yra kančia*. Pašalinti kančią esą galima tik nugalėjus atskirybę, vadinasi, iškeitus Aš į Ne-Aš arba į Kitą, pašalinant ankštas savimonės ribas ir tampant visybe. Kelias iš kančios esąs kelias iš savęs, iš savo „namų": neturėti namų, būti visad pakeliui esąs būdas, kuriuo Buda tikisi nugalėsiąs kentėjimus. Būti betgi pakeliui reiškia neturėti nieko, kas pririštų bei aprėžtų,— nei turto, nei giminių, nei užsiėmimo, net nei plaukų ant galvos ir veido. *Benamė būklė yra žmogaus atsakymas į kančios kilimą iš buvojimo savyje kaip namie.*

Visiškas šios benamės būklės įvykdymas budizmo yra vadinamas *nirvana:* tai bet kokios pagavos, bet kokio pajautimo, bet kokio jausmo, bet kokios sąmonės ir galop savimonės užgniaužimas; tai žmogaus atsiskleidimas visatai ir buvojimas nebūtyje; nirvana budizmo yra laikoma „niekiu" arba „naikinimu" (nirodha). Tačiau tai nėra žmogaus būsena po mirties, kaip įprastai manoma. Nirvanos užuobėga gali būti pasiekta ir žemėje, būtent *apmąstymu*, sutelkiančiu žmogų savyje ligi sąmonės netekimo. Kelias nirvanai siekti budizmo yra išvystytas labai smulkmeniškai ir tapęs ištisu asketinių pratybų rinkiniu — tiek vienuoliams atsiskyrėliams, tiek kultūrininkams, kuriantiems gyvenimą, nes budizmas niekad nebūtų virtęs didžiule kultūrine Azijos jėga, jeigu būtų apsirėžęs tik tais, kurie pasitraukia į nuošalybę [140].

Budizmas yra pats ryškiausias ir, atrodo, pats seniausias istoriškai paliudytas pavidalas filosofijos, kilusios iš kančios ir išsivysčiusios į sistemą. Filosofinis šios sistemos pobūdis yra aiškus todėl, kad *pažinimas* vaidina joje pagrindinį vaidmenį: išvaduotasis žino, kad jis yra išvaduo-

tas; jis žino, kas yra kentėjimai, iš kur jie kyla, kad jie gali būti nugalėti ir kaip jie turi būti nugalėti; jis žino, kad jis žino ir ką jis žino. Kiek budizmas kovoja prieš *asmeninės savimonės aštrinimą savojo Aš pabrėžimu, tiek* jis gilina bei plečia sąmonę kaip gnoseologinę galią *bendrosios išminties* ugdymu. Esmė, kilmė, kelias ir tikslas yra pagrindinės — beveik transcendentalinės — kategorijos budistinėje filosofijoje. Jas įsisąmoninus, pažįstamas žmogiškasis būvis ir tuo būdu iškylama viršum šio būvio. Nors budizmas, lyginamas su Krikščionybe, ir yra ne sykį vadinamas griežtu mistiniu „via negativa", vis dėlto gnoseologinio prado pirmenybė skiria jį nuo Krikščionybės gana aiškiai: kelias į Kitą Krikščionybėje yra meilė, budizme — pažinimas. Užtat nors krikščioniškosios asketinės pratybos ne sykį, paviršium žiūrint, ir atrodo esančios labai panašios į budistines pratybas, savo esme betgi Krikščionybė niekad nėra dariusi įspūdžio, esą ji yra filosofija, nepaisant, kad kančia yra ir jos vidurkis. Tačiau eidama į kančios pergalėjimą ne pažinimo, o *aukos*, vadinasi, meilės keliu, Krikščionybė kildina visai kitokį žmogiškąjį būvį, apsireiškiantį ir kitokia kultūra negu budizmo įtaigaujamoji.

Antrasis senovinis filosofijos, atremtos į kančią, pavidalas yra kilęs izraelinės kultūros erdvėje, tačiau likęs grynai literarinis, nepereidamas į gyvenimą ir nesukurdamas jokios sistemos ar būsenos. Jis yra būdingas tik kaip nuoroda, kad kančia iš tikro žadina žmogų klausti, vadinasi, filosofuoti. Tai Senojo Testamento rinkiniui priklausanti „Jobo knyga". Jos turinys yra gerai žinomas: Jobas, Huso šalies gyventojas, visokeriopai turtingas žmogus, Viešpaties apvaizdai leidžiant, netenka visko: turto, šeimos, sveikatos. Aptekęs pūliuojančiomis votimis, jis persikelia į atmatų krūvą už miesto, kur jį aplanko trys jo draugai, norėdami jį paguosti. Apsibarstę galvas pelenais, septynias dienas jie sėdi ir tyli. Šią tylą nutraukia galop pats Jobas, prakeikdamas savo gimimo dieną ir pradėdamas ilgą ginčą tiek su draugais, tiek su pačiu Dievu, kuris į ginčą, tiesa, įsikiša, tačiau į pagrindinį klausimą neatsako: ginčas yra nutraukiamas, bet ne išsprendžiamas.

Mūsų reikalui yra svarbus ne tiek šio ginčo turinys [141], kiek jo kilmė. Apie Jobą knygos autorius sako, esą jis buvęs tiesus, pamaldus, bijantis Viešpaties; keldavęsis anksti rytą ir aukojęs deginamąsias aukas už savo šeimą, nes galvojęs, galgi vaikai nusidėję, piktžodžiaudami Dievui.

Jobas spręsdavęs teisingai bylas, nedrumstęs kaimynų šeiminio gyvenimo, neneigęs vergo teisių, nedėjęs vilčių į auksą, negarbinęs saulės nei mėnulio; turėjęs daugybę tarnų ir galvijų, todėl buvęs žinomas ir galingas krašto gyventojas (plg. *1, 1—6; 29, 5—26; 31, 5—33*). Trumpai tariant, tai buvo padorus, įtakingas, tačiau kasdieninis žmogus. Jis gyveno, bet nemąstė — ta prasme, kokia nemąsto visa anksčiau mūsų aprašyta neklausiančioji būklė: *būties ir jos prasmės klausimas Jobui nekilo*. Saulėta kasdienybė jam buvo pridengusi šį klausimą. Šiuo atžvilgiu ir pats Jobas teisingai yra pastebėjęs: „Argi bliūvauja asilas žalioj ganykloj, ir ar baubia jautis prie javų krūvos?" *(6, 5)*. Iš tikro ne. Jie sotinasi tylūs. Taip ir žmogus, gyvenąs kasdienybėje ir kasdienybe.

Bet štai Jobą ištinka kančia; ne kokia nors kasdieninė painiava ar sunkenybė, bet *kančia* giliausia šio žodžio prasme. Gyvenęs „žydėjimo dienas" *(29, 3—4)*, dabar jis jaučiasi „tarsi dulkės ir pelenai" *(30, 19)*: „redactus sum in nihilum",— verčia Vulgatos tekstas Jobo skundą *(30, 15)*. Tie, kurie pirmiau jį gerbė, dabar jį pajuokia, niekina ir apspjaudo (plg. *30, 9—10)*. Kančia padaro žmogaus būvį nebesuprantamą. Kodėl viskas kančioje pakinta? Kodėl buvojimas „mieste" (kasdienybės prasmuo) virsta buvojimu „atmatų krūvoje" (pažeminimo prasmuo)? Kodėl kančioje pasidarome „šakalų broliais" *(30, 29)*, vadinasi, ujamais dykumų bėgliais? Kasdienybėje tokie klausimai nekyla ir todėl filosofijos nekildina: teorinis blogio problemos svarstymas, kurio yra pilna filosofijos istorija [142], dar anaiptol nėra filosofija, kilusi iš kančios. *Filosofija kyla iš kančios ne problemos, bet būsenos prasme*. Todėl ir Jobas, anksčiau tik gyvenęs bei veikęs, dabar susimąsto ir prabyla: „Aš nedrausiu savo lūpomis, nes noriu kalbėti dvasios suspaudime, noriu skųstis savo sielos liūdesyje" *(7, 11)*. Ir jis prabyla vienu didžiuliu klausimu: „Kas atstatys mane?" *(29, 2)*. Tai klausimas, išsakąs rūpestį savo buviu ir tuo užbėgąs už akių mūsajai egzistencinei filosofijai, kurioje rūpestis yra viena iš „egzistencialiųjų", vadinasi, bendriausių žmogiškojo būvio apibūdinimų. Jobo prabilimas yra tokio rūpesčio išraiška. Apmąstydamas kančios ardomą būvį, Jobas niekur nesustoja — net nė Dievo akivaizdoje. Iš sykio jam atrodo, kad Dievas turįs kalbėti, o žmogus atsakyti. Tačiau staiga Jobas pasitaiso ir taria: „Geriau aš kalbėsiu, o *Tu* atsakyk man" *(13, 22)*. *Kančios akivaizdoje Dievas turi pasiteisinti*. Tai teodicėjos užuo-

mazga, dėl kurios kankinosi ir tebesikankina visa Vakarų filosofija. „Jobo knygoje" Dievo pasiteisinimas kančios akivaizdoje lieka be atsakymo. O kad Jobas vėliau viską, pasak knygos autoriaus, atgauna, ką buvo praradęs, yra tik plokščias pamokymas, bet ne filosofinis atsakymas. Naujo kūdikio gimimas nesunaikina ankstesniojo mirties — nei kaip įvykio mirusiajam, nei kaip pergyvenimo gyviesiems.

Jeigu tikėsime K. Jaspersu, kad filosofija, kaip sakyta, yra vertingesnė savo klausimais negu atsakymais, tai „Jobo knyga" bus iš tikro didžiai vertinga: ji neduoda jokio atsakymo, užtat ji kelia aibę klausimų ir kartu atmeta aibę nevykusių atsakymų, kurių mėgina teikti Jobo draugai guodėjai. „Jobo knyga" skiriasi nuo Budos mokslo tuo, kad ji kančiai nugalėti „kelio" nežino; tačiau ji labai aiškiai *parodo, kaip kančia suardo kasdienybę ir pažadina* klausimą, sunaikindama aiškumo tariamybę. Todėl filosofijos kilmės problemai ši knyga turi neatstojamą reikšmę: ji yra pats vaizdingiausias paminklas, kad kančia — šalia nuostabos ir abejonės — yra autentinis filosofavimo šaltinis.

Po „Jobo knygos" vargu ar rasime Vakarų filosofijos istorijoje kiek ryškesnį kančios pažadintą bei išugdytą mąstymo pavidalą. Be abejo, tai nereiškia, kad Vakarų žmogus kančios neapmąstė; tai tik reiškia, kad jis ne iš kančios mąstė. Tai patvirtina daugybė vad. „paguodos knygų" (consolatorium) viduriniais amžiais [143]. Šių knygų autoriai stoja Jobo *draugų* vieton ir mėgina guosti kenčiantįjį, nurodydami įvairių įvairiausią kančios naudą (utilitates): kančia gelbstinti žmogų nuo dvasinio priešo, sauganti jį nuo velnio gundymų, valanti širdį nuo piktų geismų, trumpinanti kelią į Dievą, rodanti dangiškuosius džiaugsmus, liudijanti Dievo meilę žmonėms ir t. t. Nė vienas betgi šių knygų autorius nestoja *Jobo* vieton ir neprabyla iš kančios — ne kad ieškotų jos naudos, bet kad klaustų jos prasmės žmogiškajame būvyje. Užtat kančia, nepaisant nuolatinių kalbų apie jos naudingumą, lieka tik asketinė priemonė, nevirsdama filosofijos kildintoja. Perėjusi teologijos ir net mistikos žinion, kančia Vakaruose arba sukasdienėjo (asketikoje), arba virto mąstymui neprieinama antgamtinės vienybės su Dievu apraiška (mistikoje). Scholastinė blogio ne kaip jėgos, o kaip stokos (carentia) samprata ir paneigimas protui galios kęsti [144] savaime perkėlė kančią į mūsų būvio pakraštį, kuris esti

mąstymo paliečiamas tik probėgomis, tačiau iš kurio mąstymas nekyla ir todėl nėra jo nė apipavidalinamas. Gal tik A. Schopenhaueris, sąmoningas bei aistringas Hegelio priešininkas, mąstė iš kančios, bet ir vėl — ne tiek klausdamas, kiek, kaip ir Buda, ieškodamas „kelio" kančiai nugalėti: valios gyventi neigimas ir asmens nuindividualinimas esąs toksai kelias. Užtat nors Schopenhaueris ir turėjo nemaža įtakos, vis dėlto jis nepajėgė pradėti naujo filosofijos pavidalo, atremto į kančią, kaip jį pradėjo Descartes, atsirėmęs į abejonę. Fr. Nietzsche's paskelbtasis valios teigimas (Wille zur Macht) greit nuslėgė Schopenhauerio siūlomą valios neigimą. Vakarų filosofija buvo ir liko valdoma nuostabos ir abejonės.

2. Rusų filosofija kaip kančios filosofija

Pradėti naują filosofijos pavidalą buvo lemta rusų mąstytojams, kurie filosofavo jau nebe iš nuostabos ir nebe iš abejonės, o iš kančios kaip žmogiškosios būsenos. Filosofuoti iš nuostabos yra, kaip minėjome, galima tik tuo atveju, kai pasaulyje vyraujančio blogio arba neregime, arba neteikiame jam didesnės reikšmės. Betgi rusiškasis žmogus, S. Verchovskio liudijimu, esąs „blogio tarsi užburtas", taip kad jis net „nesugeba pažinti, kame glūdi gėris ir kur rasti tikrąjį išganymo kelią" [145]. Todėl nuo pat istorinės savo pradžios rusiškoji filosofija pasauliu nesistebėjo. Jau pats pirmasis jos atstovas ukrainietis G. Skovoroda (1722—1794) rašė: „Šis pasaulis atrodo esąs dailaus stoto (vid), tačiau jį graužia nenuilstąs kirminas... Skausmas yra tavo, pasauli! Iš viršaus tu rodai man šypseną, bet savo sieloje tu slapta raudi dieną ir naktį" [146]. Pasaulio ašaros — „lacrimae rerum" (Vergilijus) — kaip tik ir neleidžiančios rusiškajam mąstytojui žvelgti į jį *kaip į kosmą* ir priimti jį kaip savą: „Aš negaliu priimti šio pasaulio, nors jis ir didingiausias būtų",— skelbia A. M. Dobroliubovas [147], tuo nusakydamas Dostojevskio nuotaiką, išreikštą Ivano Karamazovo nusistatymu grąžinti Dievui bilietą į pasaulį kaip darną, kadangi ši esanti pagrįsta nekalto kūdikio kančia. Gyrius pasauliui, regimam nuostabos šviesoje, virsta rusiškajame mąstyme *kaltinimu* pasauliui, regimam kančios šviesoje.

Tačiau nė abejonė nėra buvusi rusiškojo mąstymo šaltinis. Rusiškasis mąstytojas visados buvo įsitikinęs, kad žmogus galįs pažinti tikrovę, kokia ji yra savyje, kadangi mąstymo objektas yra duotas kartu su pačiu mąstymu. Užtat akivaizdybės perkėlimas į sąmonę, įvykęs Descartes'o filosofijoje, rusiškojo mąstymo niekados nėra traukęs. Kritikuodamas Descartes'o teiginį „cogito, ergo sum", V. Solovjovas, pavyzdžiui, pastebi, kad Descartes'o klaida glūdinti jo skuboje: jis per greitai pereinąs į mąstomojo veiksmo, o tuo pačiu ir į mąstančiojo subjekto akivaizdybę — ne todėl, kad būtų galima abejoti šio subjekto buvimu, bet todėl, kad mes dar nežinome, kas yra „buvimas" ir kas yra „subjektas", kurio buvimu neabejojame. Nežinant gi šių dviejų dalykų, nelogiška esą tarti „taigi esu — ergo sum". „Descartes'o mąstantysis subjektas,— sako Solovjovas,— yra įsibrovėlis, neturįs filosofinio paso" [148], vadinasi, negalįs įrodyti, kas jis esąs abejonės šviesoje. Štai kodėl sąmonė rusų filosofijoje niekad nėra turėjusi pirmenybės ryšium su buvimu. S. Frankas net tvirtina, kad „rusiškajai dvasiai kelias nuo „cogito" į „sum" visados atrodęs dirbtinis: tikrasis kelias jai eina nuo „sum" į „cogito"... Mūsasis Aš, mūsoji sąmonė yra ne kas kita, kaip būties išraiška, būties atšaka, todėl būtis ir išeina mumyse aikštėn pačiu tiesioginiu būdu", vadinasi, tampa mums akivaizdi [149]. Šia prasme būdinga yra to paties Franko pastaba, esą Kantas Rusijoje niekad nėra turėjęs gilesnės įtakos; priešingai, „kantiškosios filosofijos kritika ir kova su kantizmu yra buvusi nuolatinė rusiškojo mąstymo tema" [150]. Rusų mąstytojai neneigia, kad „perėjimas nuo gnoseologinio optimizmo Tomo Akviniečio mąstyme į pažinimo tragediją Kanto mąstyme yra buvęs vaisingas"; tačiau jis perkėlęs mąstytoją „į Buridano asilo būklę", kurioje nebeįmanoma apsispręsti, ir todėl pavertęs abejonę „mąstytojo bebūdiškumu, bevališkumu ir bejėgiškumu" [151].

Tikrąjį rusiškojo mąstymo šaltinį yra teisingai nusakęs N. Ogariovas ryšium su vokiškuoju idealizmu. Paskaitęs Hegelį ir Schellingą, Ogariovas į savo pastabų knygelę įrašė: „Pasipiktinęs dabar matau, kad jų mintys nėra iškentėtos" [152]. Iš sykio šie žodžiai mums atrodo keistoki. Argi esama ir iškentėtų minčių? Argi neteisus yra Tomas Akvinietis, pasak kurio, protas negalįs kęsti? Ir vis dėlto ne šį antropologinį kančios ir mąstymo santykį turi galvoje Ogariovas. Savo įrašu jis tik pareiškia, kad idealistinė vokiečių filosofija nesanti įsišaknijusi kančioje ir kad todėl

rusiškojo mąstytojo ji nepatenkinanti ir neįtikinanti, nes šiajam tikra filosofija esanti tik ta, kurios pagrinduose slypįs liūdesys dėl žmogaus kentėjimų ir mirties (N. Berdiajevas). Tuo tarpu tokio liūdesio vokiškajame idealizme kaip tik nesą. Užtat nors Hegelis ir Schellingas kurį laiką Rusijoje ir buvo virtę, pasak N. Berdiajevo, „beveik *rusiškaisiais filosofais"* [153], *vis dėlto gana greitai buvo jais* nusikratyta — kaip tik dėl neiškentėtos jų minties. Rusiškąjį mąstymą ypač piktino Hegelio teiginys, esą protingumas ir tikroviškumas yra tapatūs; teiginys, kurį V. Maikovas yra pavadinęs negyvenimiškos išminties viršūne ir prieš kurį pasisakė minėtasis Ogariovas: „Ne, mano ponai, ne viskas, kas tikroviška, yra ir protinga; protingumas privalo dar tik virsti tikrove" [154]. Hegelio kritika rusų filosofijoje truko visą XIX šimtmetį ir savaime pratįso į jų išeivybę Vakaruose. Visą šią kritiką S. Frankas sutraukia į keletą būdingų sakinių: „Hegelis įstengia visa pasaulyje pažinti, išskyrus vieną dalyką, būtent pasaulyje viešpataujančią kvailybę (glupostj), kitaip sakant, jo maištingumą (stichijnostj) ir netvarkingumą, kurie galų gale sutampa su pasauliniu blogiu. Bet kaip tik tai, nelaimei, ir yra tikrovinė, žmogaus labiausiai jaučiama pasaulio būklės pusė. Užtat Hegelio idealizmas, nepaisant visos jo platybės bei gilybės, pasirodo esąs „idealizmas" blogąja šio žodžio prasme, vadinasi, melagingas pasaulio suidealinimas" [155].

Rusiškasis mąstytojas mėgina šio melagingumo išvengti tuo, kad apmąsto kančią ne kaip teorinę problemą, — tai yra dariusi Vakarų filosofija visą laiką, — bet kad *patį mąstymą jis kildina iš kančios,* laikydamas šiąją keliu išminčiai siektų. Tai ypač yra pabrėžęs I. Iljinas (1882—1954) savo jau Vakaruose išleistoje knygoje „Religinė filosofijos prasmė" (1925). Kovodamas su atsietine filosofija, — šią kovą pradėjo V. Solovjovas veikalu „Atitrauktinių pradų kritika" (1887—1880), — Iljinas sieja filosofiją iš esmės su gyvenimu, laikydamas ją „būtina ir subrendusia jo apraiška" ir apibrėždamas ją kaip „gyvenimo mokslą" [156]. Filosofuoti, pasak Iljino, „reiškia tikrai gyventi ir mintimi nušviesti bei perkeisti tikrojo gyvenimo esmę"; *filosofija esanti ne kas kita, kaip* „sisteminis pažintinis atskleidimas to, kas sudaro patį gilųjį gyvenimo pagrindą": gyvenimas esąs filosofijai ir jos šaltinis, ir jos objektas; ji iš gyvenimo kylanti ir, į jį atsigrįžusi, jį apmąstanti (t. p.). Tačiau gyvenimas ir kančia

yra neperskiriami. Iljinas aistringai galynėjasi su tais, kurie norėtų filosofiją atsieti nuo gyvenimo ir tuo paneigti jai kančios pobūdį: „Jų sprendimai,— sako Iljinas,— nekyla iš kentėjimo dėl objekto ir nesiremia tikra pažintine įtampa"[157], todėl jie ir negali suimti savin filosofijos esmės, nes „gyvenimas yra kančia, vedanti į išmintį"[158]. Kas tad prasilenkia su kančia, prasilenkia ir su išmintimi kaip filosofijos esme. Užtat Iljinas ir teikia mums tokią filosofijos aptartį: *„Filosofija yra kančios kildinama išmintis"* (t. p.). Tai apibrėžtis, kurioje kančia kaip pradmė jau ir formaliai yra įtraukta į filosofijos sampratą.

Jeigu betgi filosofija yra kančios pažadinta išmintis, tuomet ir filosofas kaip išminties nešėjas yra ne tas, kuris yra daug mokęsis, bet tas, kuris yra daug kentėjęs. Laisvai prisiimta bei nešama kančia įgalina žmogų ne tik giliau žvelgti į būtį, bet ir geriau pasidalinti šia įžvalga su kitais: kitų mokytojas yra tik kenčiantysis. Tik kenčiantysis, pasak Iljino, gali ir turi „ką nors svarbaus mums pasakyti"[159]. O taip yra todėl, kad kančia įvykdo mūsų laisvę visa jos pilnybe. Nesusidūręs su kančia ir jos neprisiėmęs žmogus neįstengia paversti laisvės savo būvio lytimi, nes gėris pats savimi neveda žmogaus į apsisprendimą, kuriuo vieninteliu laisvė reiškiasi ir buvoja. Nepavertęs gi laisvės savo būvio lytimi, žmogus neišvysto savo žmogiškumo ligi galo, pasilikdamas tarsi neišsiskleidęs pumpuras. Štai kodėl nekentėjęs ar nekenčiąs žmogus ir neturi nieko svarbaus pasakyti, nes jo žodis nėra *savas* išminties prasme. Toksai žmogus gali gražiai perteikti kitų žodžius, vadinasi, gali būti *kalbėtojas* (rhētōr), bet jis negali tarti *savo* žodžio, vadinasi, būti *išminčius* (sophos). Tik perėjęs per kančią, jis įgyja tikrojo pažinimo — ne knyginės išminties, ne paveldėtų pažinčių, bet pažinimo, rasto skausmo įaudrintoje ir nuskaidrintoje savoje būtybėje. Kančia įvykdo mūsų laisvę, o laisvė įvykdo mūsų žmogiškumą, iš kurio ir gema niekad nebuvusiosios, vadinasi, originalios vertybės.

Istoriškai žiūrint, reikia apgailestauti, kad rusų filosofija kaip naujas filosofavimo pavidalas pasiliko tik užuomazga: Rusijoje jis buvo revoliucijos nutrauktas staiga, Vakaruose jis sunyko pamažu išeivybės sąlygomis ir naujo karo sūkuriuose. Jį pakeitė ir net tam tikra prasme pratęsė marksistinė filosofija, jau nuo XIX šimtm. pabaigos pasidariusi nebesvetima rusiškajam mąstymui. Ki-

lęs, kaip netrukus regėsime, irgi iš kančios, marksizmas rado Rusijoje paruoštą gnoseologinę dirvą ir todėl įsigalėjo čia greičiau negu kur kitur. Nors savo turiniu marksistinė filosofija ir yra senosios rusiškosios filosofijos tiesioginė priešingybė, tačiau kilmės šaltinis joms abiem yra tas pats. Ir ši pradmės tapatybė padarė, kad rusiškasis mąstytojas pasiliko ir toliau kančios filosofijos nešėjas — jau marksistine lytimi.

3. Marksizmas kaip kančios filosofija

Paprastai marksizmą nagrinėjame ir su juo galynėjamės turinio atžvilgiu. Tačiau kaip ir kiekvieno filosofavimo, taip ir marksistinio turinys esti apsprendžiamas jo kilmės šaltinio. Kas yra marksizmas kaip filosofija, galime atsakyti tik patyrę, kas yra jo pradmė.

Tiek nuostaba, tiek abejonė, kaip minėjome, yra tam tikras pasaulio pergyvenimas — pirmuoju atveju pasaulio kaip darnos, antruoju atveju pasaulio kaip klastos. Tačiau abiem atvejais žmogus nepuoselėja noro pasaulio *keisti:* nuostabos atveju todėl, kad pasaulis atrodo esąs kosmas, vadinasi, tiesos, gėrio ir grožio regimybė, kuria reikia tik gėrėtis; abejonės atveju todėl, kad pasaulis atrodo esąs apgaulė, nuo kurios reikią ieškotis priebėgos savoje sąmonėje. Abiem atvejais žmogus lieka stovis *šalia* pasaulio, nesueidamas su juo į veiklos santykį. Užtat abu šiuos filosofavimo pavidalus arba abi šias filosofines žmogaus elgsenas pasaulio atžvilgiu marksizmas ir laiko nepriimtinomis, kadangi jos klastojančios tikrąjį žmogaus nusistatymą, išreikšdamos jį tik iš dalies ir tik laikinai.

Yra tikra, kad žmogus pasauliu stebisi. Bet tai esanti anaiptol ne pagrindinė jo laikysena; tai greičiau akimirksnio švystelėjimas, pagrindinio nusistatymo neišreiškiąs ir todėl istoriškai peržengiamas. Stebėjimąsi pasauliu K. Marxas vadina „gamtinės sąmonės būkle“, kai „gamta žmonėms pradžioje atrodė esanti visiškai svetima, visagalė, neįveikiama jėga, kurios akivaizdoje žmonės elgėsi grynai gyvuliškai, leisdamiesi jos stebinami tarsi galvijai; tai esanti „kaimenės sąmonė“, ir „žmogus čia skiriasi nuo avino tik tuo, kad jo sąmonė atstoja jam instinktą arba kad jo instinktas yra sąmoningas“ [160]. Išsi-

vystant gi gamybai, ši kaimenės sąmonė vis labiau virto visuomenės sąmone, suvokiančia žmogaus galią ryšium su gamta, ir todėl buvo šiosios vis mažiau stebinama: kultūriškai — pagal Marxą: „istoriškai" — perkeista gamta nebekelia jokios nuostabos. Todėl marksistiniai mąstytojai yra įsitikinę, kad filosofavimas iš nuostabos galėjęs būti vykdomas tik tokių sluoksnių, kurie gamyboje iš viso nedalyvavę, būtent: senovėje vergų savininkai, viduramžiais feodalai, vienuoliai, kunigai; tai buvusi aristokratinė filosofija, kurios atstovai buvę „mokyti atsiskyrėliai", nes tik jie galėję pasaulį laikyti *kosmu*, vadinasi, tvarka bei darna, ir stebėtis juo kaip Viešpaties veikalu [161]. Tuo tarpu „rūpesčio bei trūkumų pilnam žmogui nesako nieko nė gražiausias reginys" [162].

Taip pat yra tikra, kad daugeliu atvejų žmogus abejoja. Bet ir vėl: abejone žmogus negyvena. Vienoje vietoje Marxas sako, kad filosofija „reikalauja patikrinti abejonę" [163], tai yra ją nugalėti kaip ir Descartes'o atveju. Tačiau Descartes pasilieka dar grynai formalinėje abejonės nugalėjimo plotmėje: jam nebeabejotinas yra tik pats abejojimo veiksmas sąmonėje. Tuo tarpu Marxas reikalauja materialinio abejonės nugalėjimo: filosofija turinti atidengti tikrovinį abejonės pagrindą ir jį pašalinti. Jeigu abejonė yra grindžiama tuo, kad pasaulis esąs klasta, tai reikia eiti į pasaulį ir paversti jį tiesa. Abejonė esanti teisėta ir pateisinama, tačiau ji negalinti virsti nuolatine žmogaus būsena. Užtat santykis su abejone marksizme yra visiškai kitoks negu visoje naujojoje Vakarų filosofijoje. Descartes, abejonės ištiktas, traukiasi į vidų, palikdamas pasaulį ir toliau buvoti apgaulingai. Juo seka ir visas vėlesnysis Vakarų mąstymas. Marxas gi eina į pasaulį ir šalina iš jo apgaulę, tuo pačiu šalindamas ir abejonę. Todėl abejonė, kaip ir nuostaba, yra marksizmui praeinanti apraiška, trunkanti tik tol, kol žmogus nesiima pasaulio keistų: gamybos perkurtame pasaulyje nebėra vietos ne tik nuostabai, bet nė abejonei. Tikroji žmogaus elgsena pasaulio akivaizdoje nėra nei nuostaba, nei abejonė. Kas tad ji marksizmui yra?

Marksizmas didžiuojasi atradęs labai paprastą, tačiau įvairių pasaulėžiūrinių prieaugų aptemdytą tiesą, būtent: „žmogus turi galėti *gyventi*, kad galėtų kurti istoriją" (mūsiškai tariant, kultūrą); tai esanti „pati pirmoji kiekvieno žmogiškojo būvio, vadinasi, ir kiekvienos istori-

jos prielaida"[164]. Gyventi betgi reiškia turėti ko valgyti bei gerti, kur prisiglausti, kuo apsirengti ir t. t.; kitaip sakant, *gyventi reiškia tenkinti savo poreikius.* Iš sykio ši tiesa atrodo esanti gryna nuodėva. Tačiau tikroji jos prasmė atsiskleidžia paklausus, kokiu būdu žmogus savo poreikius pasaulyje tenkina. Visų pirma — ne gyvuliniu būdu, gaudamas iš gamtos to, ko jam reikia, nes gamta žmogui kaip tik neduoda to, ko jam reikia. Tarp gyvulio alkio ir gamtoje randamo daikto esama vidinio atitikmens: gyvuliui pakanka šį daiktą rasti ir juo sotintis. Taip yra su visais gyvulio poreikiais. Todėl Fr. Engelsas „Gamtos dialektikoje" ir sako, kad „gyvulys viršine gamta tik naudojasi"[165]. Tuo tarpu žmogui naudojimasis gamta, kokia ji yra, anaiptol nėra jo poreikių tenkinimo būdas. Žmogaus gyvenimas nėra jam teikiamas paruošta lytimi: jį pasiruošti žmogus turi pats. Nuosekliai tad, pasak Marxo, „pirmasis istorinis žygis ir yra pasigaminti priemonių poreikiams tenkinti"[166]. Tačiau kad žmogus pajėgtų keisti gamtą pagal savo poreikius, jis turi ją *pažinti:* ištirti jos dėsnius, jos objektus, jos veiksmus ir paskui taip juos pertvarkyti, jog jie, virtę jau paties žmogaus padarais, atitiktų jo poreikių prigimtį. Mes mąstome ne todėl, kad stebimės ar abejojame, o todėl, kad trokštame gyventi. Poreikis — štai kas yra tikrasis pažinimo stūmiklis.

Tačiau kas gi yra poreikis? Marxas yra poreikį nusakęs gana kasdieniniais pavyzdžiais: reikalu valgyti, gerti, turėti buveinę, turėti drabužį... Bet kaip tik šiame poreikio kasdieniškume ir atsiskleidžia savotiška žmogaus padėtis pasaulyje. Būtybė, kuri turi poreikių ir pajėgia gyventi, tik šiuos poreikius tenkindama, buvoja *bėdos būklėje.* Tai reiškia: ji buvoja pavojingai bei grėsmingai, nes galimybė, kad ji šių poreikių nepatenkins ir todėl žus, yra jai visados dabartinė. *Būtybė, turinti poreikių, yra stigli pačia savo sąranga.* Poreikis yra antropologinė šio stigliaus apraiška. Turėti poreikių reiškia buvoti rūpinantis ir baiminantis, vadinasi, kenčiant. *Kančia yra stiglios būtybės būsena.* Užtat nors marksizmas ir kalba apie kasdienos poreikius, tačiau pro juos jis regi bendrąją žmogaus būklę pasaulyje kaip bėdos būklę: žmogus, sako Marxas, yra „kenčianti, lygstama ir aprėžta būtybė"[167]. Regimai ši jo būklė išeina aikštėn visų pirma socialine neteisybe, kuria kaip tik ir prabyla žmogiškoji kančia ir kurios nešėja yra *varguomenė.* Marxas

supranta varguomenę, tiesa, kaip klasę, kuri tačiau turi „visuotinį pobūdį savo kentėjimu" ir todėl šaukiasi „ne kurios nors skirtinos teisės", o „teisės apskritai", nes jai yra buvusi „padaryta ne kokia nors skirtina neteisybė, o neteisybė apskritai"; užtat savus reikalavimus varguomenė ir remia „ne istoriniu, o žmogiškuoju titulu" [168]. Mūsų klausimui yra nesvarbu, kad Marxas varguomenei atitiesti reikalauja revoliucijos. Mums čia tik svarbu pabrėžti žmogiškasis varguomenės pobūdis, kuriuo yra nusakoma žmogiškoji būklė pasaulyje, nes marksistinis „darbininkas" yra tik naujoviška varguolio lytis. Iš esmės varguolis yra kiekvienas, kuris yra pažeistas savame žmogiškume, suverčiant ant jo pečių buvimo naštą. Padalinti šią naštą yra marksizmo siekis ir sykiu šios naštos tikrenybės pripažinimas — ne vienam kuriam visuomenės sluoksniui, bet žmogui kaip poreikių turinčiai būtybei.

Su šia bėdos būkle pasaulyje marksizmas ir sieja filosofiją. Marksizmui visų pirma rūpi ne tiek pagerinti varguomenės padėtį tiesiog, kiek pažadinti jos sąmonę, kad ji susivoktų *esanti* varguomenė, nes kol varguolis nesijaučia esąs varguolis, vadinasi, buvojąs bėdos būklėje, tol jis neieško nė išeities iš šios būklės. Bėdos būklė galinti būti nugalėta tik dviejų pradų vienybe: kentėjimo ir mąstymo. Nei grynas mąstymas be kentėjimo, nei gyvulinis kentėjimas be mąstymo nėra pajėgūs pergalėti šią būklę. Todėl Marxas ir kalba apie „buvojimą kenčiančios žmonijos" ir apie „priespaudą mąstančios žmonijos", kurių sąjunga nebebūsianti „suvirškinama gyvulinio filisterių pasaulio" [169], vadinasi, mūsiškai kalbant, nebebūsianti nuslėgta neklausiančiosios būklės. Marxas reikalauja, kad „filosofija varguomenėje rastų savo medžiaginių, o varguomenė filosofijoje — savo dvasinių ginklų", nes „filosofija negali būti įvykdyta, nepašalinus varguomenės, o varguomenė negali būti pašalinta, neįvykdžius filosofijos" [170]. Užtat Marxas ir skelbia: „Ligi šiol filosofai pasaulį tik skirtingai interpretavo, o reikia, kad jis būtų pakeistas" [171].

Bėdos būklė pasaulyje yra tad tikroji marksistinės filosofijos pradmė. Kančia yra šios filosofijos šaltinis, iš kurio ji teka ir kurio pobūdį ji nešasi visą savo skleidimosi kelią. Tai meta netikėtos šviesos marksistinės filosofijos dvasiai suprasti ir paaiškina ne vieną tamsų šios dvasios bruožą.

Visų pirma beatodairinę pasaulio kritiką. Nenorėda-

mas eiti Hegelio keliu, Marxas nebuvo linkęs, kaip jis pats sako, „išvystyti pasauliui naujų principų iš pasaulio principų": statyti „gatavą ateitį visiems laikams" esąs ne jo dalykas; užtat jis skelbė labai aiškiai „beatodairišką kritiką visko, kas buvoja dabar; beatodairišką ta prasme, kad kritika nenusigąstų savo pačios išdavų" [172]. Iš pažiūros tai skamba gana nihilistiškai ir primena rusų nihilistų užmojį, vaizdingai nusakytą A. Gerceno knygoje „Į kitą krantą" (1848—1850; originalas vokiečių kalba): „Mes nestatome, mes tik griauname; mes neskelbiame jokio naujo apreiškimo, mes tik šaliname senus melus. Mūsų laikų žmogus, tasai didysis tiltininkas — pontifex maximus,— tiesia *tik tiltą į kitą krantą, gi nežinomas* ateities žmogus jau žengs šiuo tiltu" [173]. Tačiau nei Marxo, nei Gerceno žodžiai nėra nihilistinės nuotaikos: jie yra pažadinti kančios ir todėl tik kančios šviesoje tegali būti suprasti, nes kiekviena filosofija, kilusi iš kančios, svarsto pasaulį neigiamai, kas teoriškai ir reiškia jo kritiką. Iš kančios mąstąs filosofas negali pergyventi pasaulio kaip šviesoje skendinčios puošmenos. Kančia atskleidžia stiglių ne tik žmogaus būtybėje, bet ir visoje pasaulio sąrangoje. Pasaulis, kuris žmogaus poreikių nepatenkina, kuris jį kankina ir galop pražudo, nėra vertas būti nuostabos objektu. Toksai pasaulis užsitarnauja kritikos giliausia šio žodžio prasme. Todėl ir marksistinis mąstymas, kilęs iš kančios, savaime virsta pasaulio kaltinimu, kaip ir rusiškasis. Kiek nuostabos pažadinta filosofija pasaulį tik imliai aprašo, tiek iš kančios kilusi filosofija jį vertina. Kančios filosofija yra aksiologija pačiais savo pagrindais. Marksizme tai yra ypatingai ryšku.

Marksizmo kilimas iš bėdos būklės paaiškina ir jo taip stipriai pabrėžiamą mąstymo ir veikimo tapatybę, kurios nerandame nei nuostabos, nei abejonės filosofijoje. Mąstytojas, filosofuojąs iš kančios, negali pasaulio atžvilgiu laikytis imliai, kaip tai daro mąstytojas, akstinamas nuostabos ar abejonės, nes kančia, žadinanti jį mąstyti, yra kartu ir jo paties būklė. Kenčiąs mąstytojas ieško išeities iš kančios ir todėl savaime esti verčiamas veikti. Mąstyti iš kančios reiškia mąstyti pasaulio linkui, kad į jį eitum ir jį keistum. Trauktis nuo pasaulio į savą sąmonę, kaip tai daro abejojąs mąstytojas, kančios atveju taip pat yra neįmanoma, kadangi kančia lydi žmogų visur. Dar daugiau: kančia kaip tik telkiasi savimonėje. Buda turi tiesos, laikydamas žmogiškąjį Aš kentėji-

mų priežastimi, nes bėdos būklė be savimonės būtų tik objektyvi stoka, kuri, pasiekusi savimonę, virsta kančia: stoka savimonėje yra *mano* stoka ir tuo pačiu *mano* kančia. Todėl bėgti į savimonę reiškia kančią stiprinti, sykiu betgi stiprinti ir ryžtą veikti. Štai kodėl susivokti, kad esi varguolis, yra kartu ir susivokti, kad esi pašauktas keisti pasaulį. Prikaišiodamas filosofams, esą šie pasaulį *tik interpretavę*, Marxas tuo ir pasako, kad filosofai iki šiol taip mąstę, tarsi buvotų šalia pasaulio, neliečiami bėdos būklės, nes bėdos būklė niekad mąstymui neleidžia išsisemti interpretacija. Ji veda jį į veiklą ir tuo pačiu į visos dabartinės padėties kaitą. Dėl to marksizmas ir yra „veiklos filosofija" (G. Plechanovas).

Kančia galop išaiškina ir bendruomeninį marksistinio mąstymo pobūdį. Nuostabos ar abejonės pažadintas mąstymas gali būti ir vienišas, bet niekad vienišas negali būti mąstymas, kilęs iš kančios, kadangi jis savaime eina veikimo linkui, o veikimas pačia savo prigimtimi yra sutelktinis. Perkeisti gamtą taip, jog ji taptų objektu mūsų poreikiams tenkinti, mes galime tik kaip bendruomenė. Pasaulio perkeitimas yra ne vienkartinis veiksmas, bet istorinis vyksmas, einąs iš vienos kartos į kitą ir vienai perteikiąs kitos laimėjimus. Todėl *ir šio perkeitimo subjektas* iš tikro yra ne asmuo, o bendruomenė, istoriškai žiūrint, visa žmonija. Jeigu betgi mąstymas yra šio perkeitimo grindžiamasis sandas, tai jis gali vykti tik vieno žmogaus sambūvyje su kitu. Nuosekliai tad Marxas sąmonę ir vadina „visuomeniniu padariniu", atsirandančiu santykiaujant „su kitais asmenimis ir daiktais"[174]. Tuomet ir „tiesa,— kaip pastebi Marxas,— yra bendra; ji priklauso ne man; ji priklauso visiems" — ne tik ta prasme, kad visi yra jos „savininkai", bet ir ta, kad visi yra jos kildintojai[175]. *Tiesa yra istorinis vyksmas,* ir atskiras žmogus yra ne jos nešėjas, o tik dalyvis joje, nes ir bėdos būklė yra ne mano ar tavo, o žmogaus apskritai: tai visų mūsų likimas. Kas tad mąsto šios būklės žadinamas, tas savaime mąsto bendruomeniškai: jo mąstymas yra sambūvinis. Tikrovinė bėdos būklės pergalė yra įmanoma tik tuo atveju, kai ji laimima visiems. Mąstyti tad bėdos būklės akivaizdoje reiškia mąstyti bendro mūsų likimo akivaizdoje. Žmonija neša šį likimą savu buvimu, o filosofas suvokia jį savu mąstymu. Todėl jis nesitraukia savon sąmonėn, neužsidaro vienutėje, nebėga į dykumas, o eina į pasaulį, jungiasi į kenčiančiųjų bendruo-

menę ir neša su jais šį bendrą likimą. Bendruomeninis marksistinio mąstymo pobūdis yra savaiminga išvada, siejanti filosofą su visais kaip tos pačios bėdos būklės narį.

Svarbiausios tad marksistinio mąstymo savybės rodo, kad marksizmas kaip filosofavimo pavidalas yra kilęs iš visai kitokio šaltinio ir todėl reiškiasi istorijoje visai kitokiu būdu. Kančia, būdama skirtingos sąrangos negu nuostaba ir abejonė, savaime atspindi šį skirtingumą ir jos pažadintoje filosofijoje. Čia glūdi priežastis, kodėl marksizmą yra sunku suprasti, o dar sunkiau jį savu mąstymu atgaminti, kadangi mes vis dar tebefilosofuojame, įtaigaujami čia nuostabos, čia abejonės. Kančia kaip *mąstymo šaltinis mums yra vis dar daugiau ar mažiau svetima.* Tuo pačiu lieka svetima ir marksistinio mąstymo dvasia, nekalbant jau apie patį jo turinį.

Sykiu tačiau kančioje kaip marksistinio mąstymo šaltinyje glūdi ir priežastis, kodėl ši nauja ir daugeliui svetima filosofija taip greitai bei plačiai pasklido ir tebesklinda. Filosofija, kilusi iš nuostabos ir nepastebinti ar bent tinkamai neįvertinanti blogio vaidmens, atrodo kenčiančiajam žmogui tarsi jo pajuoka, kadangi skelbia pasaulį esant darnų, šviesų, tikslingą ir prasmingą: nuostabos *filosofija piktina* kenčiantįjį, kaip Jobą piktino jo draugai su savo paguoda. Filosofija, kilusi iš abejonės, atrodo kenčiančiajam žmogui kaip mažakraujis reiškinys, blankus savyje ir bejėgis pasaulio atžvilgiu, ieškąsis užuovėjos sąmonėje ir todėl bereikšmis tikrovėje, kadangi kenčiantysis nė kiek neabejoja šia tikrove: kančia atskleidžia pasaulio tikroviškumą akivaizdžiau ir todėl įtikinamiau negu visa kita. Abu tad ligšioliniai Vakarų filosofijos pavidalai neturi nieko svarbaus pasakyti kenčiančiajam žmogui, kadangi nesugeba palengvinti jo likimo ir net šiuo likimu iš viso nesidomi. *Nuostaba ir abejonė yra kančiai aklos.*

Bet štai kyla naujas filosofijos pavidalas, gimęs kaip tik iš kančios. Jis pasaulio nei šlovina, nei nuo jo bėga; priešingai, jis eina į pasaulį, ima jo sunkenybes ant savo pečių, kenčia su kenčiančiaisiais ir mėgina nurodyti, kaip būtų galima pergalėti kančios sukurtą būklę. Argi tad nuostabu, jei šis pavidalas daugiur randa ne tik pritarimo, bet ir aistringo išpažinimo? Marksizmas sklinda visur, kur tik kančia yra virtusi žmogiškojo būvio lytimi, būdama regimiausia socialinių neteisybių bei skriaudų plotmėje. Varguomenė kaip kenčiančiojo žmo-

gaus bendrija renkasi marksistinę filosofiją ne dėl jos „mokslinio" turinio, kaip tai mums tvirtina marksizmo teoretikai, bet dėl *žmogiškosios nuotaikos* — būti kančios dalininke ir kartu pastanga kančios būklei pašalinti.

4. Kančios filosofijos pobūdis

Čia aprašytieji kančios filosofijos pavidalai yra didžiai skirtingi savo turiniu, tačiau juos visus jungia tas pats objektas, tas pats pobūdis, tas pats siekis ir galop ta pati grėsmė.

Formaliai žiūrint, kančios objektas, kaip ir nuostabos ar abejonės, yra pasaulio būsena: *kaip* pasaulis buvoja. Kaipgi tačiau pasaulis turi buvoti, kad keltų mumyse kančią? Kokia turi būti objektyvi jo sąranga, kad ji reikštųsi mumyse kaip subjektyvus kentėjimas? Kiekvienos filosofijos pagrinduose, kaip sakėme, glūdi vienas kuris pagrindinis pergyvenimas, iš kurio filosofija ir kyla. Tačiau kiekvienas šis pergyvenimas turi savo atitikmenį ir viršiniame pasaulyje: jis gema mumyse, tik mums susidūrus su pasauliu. Pagrindiniai pergyvenimai yra pasaulio padėčių sąmonė, vadinasi, suvokimas to, kas yra pasaulis ir kartu kas esame ir mes patys kaip buvoją pasaulyje. Nes visų šių pagrindinių pergyvenimų objektai nėra tik šalia mūsų; jie yra ir mumyse; dar daugiau: jie yra ir mes patys. Ir kaip tik šis suvokimas, kad ir mes esame tai, ką pergyvename pasaulyje, turi galios sukrėsti mūsų būtybę. Iš nuostabos nekiltų jokia filosofija, jei nuostabos objektas — pasaulis kaip kosmas — buvotų tik šalia mūsų, vadinasi, jei mes patys nebūtume *mikrokosmas,* tai yra: darna, šviesa, grožis, nors ir maža apimtimi (mikros). Abejonė neverstų mūsų remtis ja pačia kaip akivaizdybe, jei pasaulis kaip klasta bei apgaulė grėstų mums tik iš lauko, vadinasi, jei savęs pačių nepergyventume kaip esančių pilnų klastos bei apgaulės. Tik atitikmuo tarp pasaulio ir mūsų yra anų pagrindinių pergyvenimų reikšmingumo pagrindas. Kitaip visi šie pergyvenimai turėtų tik tokią reikšmę, kokią, sakysime, turi žiemos šalčio ar vasaros karščio pergyvenimas: mes patys nesame nei šaltis, nei karštis.

Tas pat tinka ir kančiai kaip pagrindiniam pergyvenimui: ir ji turi savo atitikmenį pasaulyje. Kalbėdami apie nuostabos sudužimą, sakėme, kad ji žlunga, kadan-

gi neregi pasaulyje viešpataujančio blogio. Blogį paregėjus, nuostaba dingsta. Blogis ir nuostaba išskiria vienas kitą. Ir štai dingusios nuostabos vietą užima kančia. Blogis ir kančia remiasi vienas kitu. Blogis yra objektyvinė kančios pusė, o kančia yra subjektyvinis blogio patyrimas. Tad į ankstesnį klausimą, kaip turi buvoti pasaulis, kad keltų mumyse kančią, galime atsakyti: pasaulis, kuris žadina kančią, tegali būti kosmo priešingybė, kaip nuostaba yra kančios priešingybė. Kosmo gi priešingybė yra *chaosas*. Kiek pasaulis yra chaosas, tiek jis yra ir kančios priežastis. Kančioje atsiveria kažkokia tamsi ir maištinga pasaulio pusė, kažkas žymiai siaubingesnio negu tariamybė, pažadinanti abejonę. Kančioje būtybė pasirodo esanti ne tik klastinga, bet ir grėsminga: *tai naikinanti jėga, nukreipta prieš patį buvimą.* Egzistencinės filosofijos teiginys, kad „niekis naikina — das Nichts nichtet" (M. Heidegger), kančioje yra patiriamas visa savo tikrenybe. *Kančioje apsireiškia pasaulio buvimas niekio linkui.* Į šį apsireiškimą esame įtraukiami ir mes patys: kančioje mūsų buvimas pasirodo esąs dužlus. Chaosas kaip kančios objektas atsiskleidžia ir mumyse: ir mes patys buvojame chaotiškai. Užtat kančia nėra mums tik iš viršaus primestas dalykas, tarsi būtume užsigavę koją į kelio akmenį. *Kančia yra mūsų pačių kaip maišaties savimonė,* todėl perskverbia visą mūsų būtybę su visomis jos galiomis: mes kenčiame visu savimi; nėra nieko mumyse, kas būtų kančiai atsparu. Ir tik tai pergyvendami, pradedame klausti ir filosofuoti. Tariamas mūsų būvio aiškumas kančios yra suardomas ligi jo neatpažinimo. Ištikti kančios mes stebimės, kaip galėjome pasaulį laikyti kosmu. Šiuo atžvilgiu N. Berdiajevas teisingai pastebi, kad „filosofinis pažinimas savo apimtimi priklauso nuo gyvo patyrimo, nuo patyrimo žmogiškojo būvio priešingybių, nuo tragikos patyrimo" [176].

Pasaulis kaip chaosas, regimas įvairiausiomis blogio lytimis, skatina mus ne tik jį apmąstyti, bet įtaigauja ir patį šio apmąstymo pobūdį, būtent: *kančia mąstymą veikdina.* Kęsdami negalime pasauliu nei stebėtis, nei juo abejoti. Kančia sunaikina pasaulio darną ir jo tariamybę. Kančios ištikti stengiamės gelbėtis. Mus apnikęs ir mums žlugimu grasąs blogis turįs būti kokiu nors būdu atremtas. Rūpestis būti virsta kančioje bendriausiu, visa apimančiu rūpesčiu, vadinasi, pačia „egzistencialija". Todėl kančios kildinamo mąstymo vidurkyje stovi ne pasaulis

kaip kosmas, ne mūsų sąmonė kaip akivaizdybė, o *žmogaus likimas laike*. Iš kančios kilusi filosofija telkiasi aplink šį likimą ir ieško atsakymo į rūpestį būti. Šio pobūdžio filosofija yra didžiulio masto *antropologija* arba *žmogaus filosofija*, *tačiau žmogaus ne kaip kosmo dalelės* ar mikrokosmo — šios rūšies apmąstymų esama ir nuostabos filosofijoje,— bet žmogaus kaip buvojančiojo istorijos vyksme, kuriame chaoso grėsmė išeina aikštėn regimais pavidalais. Todėl iš kančios kilusią filosofiją galėtume vadinti ir „istorijos filosofija", jei istoriją suprastume kaip žmogaus likimo skleidimąsi laiko eigoje. Ją galėtume vadinti ir „egzistencine filosofija", jei egzistenciją suprastume ne grynai asmeninio, o istorinio, kultūrinio ir socialinio matmens prasme. Šią filosofiją išreiškianti nuotaika yra ne pasaulio šlovinimas, kaip nuostaboje, ir ne atsargumas jo atžvilgiu, kaip abejonėje, bet jo *kaltinimas*, tasai garsusis „j'accuse", randąs kaltę, bet nerandąs kaltininko. O kur šis kaltininkas yra randamas, sakysime: išnaudotojų kapitalistų klasė marksistinėje filosofijoje, ten mąstymas pasidaro gana plokščias, išsisemdamas socialinės plotmės kritika, tarsi ši plotmė būtų vienintelis matmuo žmogaus būvyje ir tarsi skriaudžiamasis nebūtų kartu ir skriaudėjas.

Rūpestis gelbėtis iš kentėjimų būklės įtaigauja ne tik iš kančios kilusios filosofijos pobūdį, padarydamas ją visuotinės apimties antropologija, bet ir jos turinį, paversdamas jį *išganymo mokslu*. Tai matyti visuose anksčiau aprašytuose šios filosofijos pavidaluose, išskyrus „Jobo knygą", kuri, tiesa, klausia, tačiau kuri neteikia jokio atsakymo. Tuo tarpu tiek budizmas, tiek senoji rusų filosofija, tiek marksizmas aiškiai skelbia žmogaus išvadavimą, nors ir vykdomą skirtingais keliais: budizme — užgesinant Aš savimonę; rusų filosofijoje — laukiant tiesioginio dieviškojo įsikišimo istorijon; marksizme — perstatant iš pagrindų visuomeninę santvarką. Ir tai nėra atsitiktinis dalykas. *Išganymo mokslas sudaro iš kančios kilusios filosofijos esmę*. Nes kančia, veikdindama mąstymą, savaime verčia mąstytoją kurti nurodymus, kaip žmogus turėtų elgtis, kad pergalėtų ar bent pasilengvintų savo būklę pasaulyje. Gali šie nurodymai būti ir labai skirtingi, tačiau juos visus jungia vienas ir tas pats siekis: pamokyti kenčiantįjį žmogų tam tikro elgesio kančios akivaizdoje. Užtat visi iš kančios kilusios filosofijos pavidalai baigiasi *etika* kaip išganymo mokslo praktine

puse. Budizme tai yra aišku nuo pat pradžios. Tai yra aišku ir senojoje rusų filosofijoje, kurioje ryškią persvarą turėjo istorijos filosofijos (Rusijos pašaukimas) ir dorinės temos. Tai ryškėja galop ir marksizme, kuriame dialektinis materializmas kaip ontologija vis labiau seklėja, o etika vis labiau gilėja bei platėja.

Bet kaip tik čia ir glūdi pagrindinė iš kančios kilusios filosofijos silpnybė ir net jos žūties užuomazga. Išganymo mokslas, norėdamas pasilikti filosofijos plotmėje, o nežengti į teologijos plotmę, vadinasi, būti pagrįstas pažinimu, o ne tikėjimu, yra priverstas siūlyti *istorinių* būdų bei priemonių kančiai pergalėti. Kančia betgi nėra istorinis reiškinys, laike atsiradęs ir laike išnyksiąs. Kančia yra, kaip sakyta, blogio sąmonė bei patyrimas mumyse. Tuo tarpu blogis yra antistorinis: jis istorijoje reiškiasi, tačiau ne iš istorijos kyla. Todėl jis ir negali būti nugalėtas istorinėmis priemonėmis. Ir čia kaip tik atsiskleidžia kančios filosofijos prieštaravimas: istoriškai nugalėti tai, kas nėra istoriška. Nūn, kai šis prieštaravimas tampa išganymo mokslu ir vaduojamąja etika, kančios filosofija neišvengiamai virsta *utopija*, patrauklia pradžioje, nuviliančia jos vykdymo eigoje. Gali budistinė meditacija ir labai aptemdyti Aš savimonę, suliedama asmenį su visata, tačiau, meditacijai pasibaigus,— pati jos pabaiga jau rodo, kad savimonė vis tiek pasilieka,— žmogus grįžta į tą pačią kentėjimų būklę kaip ir anksčiau. O jeigu meditacija nujautrina žmogų kančios atžvilgiu, tai tuo ji jo iš kančios anaiptol neišvaduoja, o jį tik atbukina *kito* kančiai, kas, sakysime, Indijos kasdienoje regėti labai aiškiai ir kas šią kasdieną padaro tokią nežmogišką. Gali marksistinė revoliucija pakeisti visuomeninę santvarką ir labai griežtai, tačiau po šio pakeitimo išauga nauja santvarka,— be jokios santvarkos visuomenė iš viso buvoti negali,— ne mažiau pilna kančios, skriaudos bei neteisybės, kaip ir ankstesnioji: revoliucicija pakeičia tik neteisybės subjektą, bet nepašalina pačios neteisybės, kaip tai yra irgi labai akivaizdu sovietinėje santvarkoje. Pavidalas filosofijos, kilusios iš kančios, yra savyje lygiai toks pat dužlus, kaip ir pavidalai filosofijos, kilusios iš nuostabos ar abejonės.

Ir vis dėlto atrodo, kad jau esame įžengę į kančios filosofijos tarpsnį ir kad šio pavidalo filosofija pradeda vis labiau įsigalėti mąstymo istorijoje — šį sykį ne tik Vakaruose; net daugiau kituose žemynuose negu Euro-

poje. Dabartinis žmogus jau yra pasiekęs tokį savimonės laipsnį, jog jam nebe vis tiek, *kaip* jis pasaulyje buvoja. Bėdos būklė yra jo suvokiama nebe kaip lemtis ir todėl nebe kaip neišvengiamybė: dabarties žmogus yra įsisąmoninęs savą padėtį pasaulyje ir todėl bando ja nusikratyti. *Rūpestis būti pradeda organizuotis;* jis virsta bendruomeniniu, tuo pačiu virsdamas ir socialiniu bei ekonominiu. Jis įsiveržia į neklausiančiąją bevardžio subjekto arba miesčionies būklę, sukrėsdamas jo tariamą aiškumą ir todėl perkeldamas filosofinį mąstymą net į tokius sluoksnius, kuriems jis anksčiau buvo visiškai svetimas. Kančios filosofijos pavidalas — pirmoje eilėje savo išganymo mokslu bei išganymo etika — pamažu virsta visuotiniu, įtraukdamas savo sritin net ir religinius sąjūdžius bei teologines teorijas, kurios šiandien ir iš antis*torijos vis labiau leidžiasi istorijos plotmėn, siūlydamos istorinių būdų* kančiai nugalėti ir todėl galop susiliedamos su filosofija, ypač marksistiniu jos pavidalu. Kančia tampa šaltiniu kiekvienam dabarties mąstymui, vis tiek kokia linkme jis eitų: filosofine, teologine, sociologine, ekonomine ar net ir estetine, nes bėdos būklės pergyvenimas šiandien yra apsėdęs ir meną. Naujo filosofijos pavidalo kilimas bei skleidimasis mūsų metu yra jau beveik pati akivaizdybė.

Be abejo, tai anaiptol nereiškia, kad nuostabos ar abejonės filosofijos pavidalai yra išnykę ar kad jie galėtų bei turėtų išnykti. P. Teilhard'o de Chardino pasirodymas mūsų dienų mąstymo akiratyje yra ženklas, kad nuostabos filosofija tebėra gyva, nes Teilhard'as esmingai mąsto, nuostabos įtaigaujamas. Neopozityvizmo klestėjimas anglosaksų kraštuose aiškiai rodo, kad abejonės filosofija irgi yra gyva ir net daugiur vyraujanti, nes kaip pagrindiniai pasaulio pergyvenimai — nuostaba, abejonė, kančia — yra neišnaikinami, taip neišnaikinami yra ir iš jų kilę filosofijos pavidalai. Todėl kančios filosofijos pirmenybė mūsų dienomis yra tik istorinė, ne esminė. Apskritai esminės pirmenybės neturi joks filosofijos pavidalas. Tačiau gyvendami ne šalia istorijos ar jos pakraštyje, o pačiame vidurkyje, mes šiandien negalime savu mąstymu išsiveržti iš kančios filosofijos rėmų, kaip senovės ar viduramžių žmogus negalėjo išsiveržti iš nuostabos filosofijos, o naujųjų laikų žmogus — iš abejonės filosofijos rėmų. Kiekvienas filosofuoja savos istorijos akiratyje. Šia tad prasme kančios filosofija šiandien da-

rosi pirmaujanti, ir šia prasme šiandien mums tenka su ja galynėtis visu plotu.

Jos pirmavimas žada betgi gilesnių įžvalgų į būtį tik tuo atveju, jei kančios filosofija išvengs pavojaus virsti utopija išganymo mokslo bei elgesio lytimi; kitaip sakant, jei iš kančios kilęs mąstymas pasuks ne Budos ir ne Marxo, o *Jobo* keliu, keldamas kančios klausimą visu aštrumu, tačiau nesiūlydamas jokios moralinės ar socialinės sistemos kančiai pergalėti, nes *kančia gali būti pergalima tik jos iškentimu.* Tai pagrindinė „Jobo knygos" mintis ir tuo pačiu pagrindinė gairė vaisingam kančios mąstymui. Kančia nepakelia paguodos ir kaltės. Ji nepakelia paguodos todėl, kad paguoda paverčia kančią nuodėva, neva ją palengvindama, kas yra tikra apgaulė. Ji nepakelia kaltės todėl, kad kaltė kančią klastoja, neva rasdama jos priežastį, kas irgi yra tik tariamybė. Štai kodėl Jobas atmeta ir savo draugų paguodą, ir sykiu jų ieškojimą kentėjimų priežasties kaltėje: kenčia guodžiamas ir neguodžiamas, kaltas ir nekaltas. Paguoda ir kaltė yra pagrindiniai kiekvienos filosofijos, kilusios iš kančios, *gundymai,* kuriais pasekusi ši filosofija žlunga savo seklumoje. Tiek budizmui, tiek ypač marksizmui šie gundymai yra labai tikroviški. Todėl abiem šiems kančios filosofijos pavidalams gresia seklios utopijos akligatvis, kas jų abiejų etikoje išeina aikštėn nuostabiai ryškiai, kas tačiau šiandien vis dar tebėra beveik nepastebima. Tik „Jobo knyga" atsispiria šiems gundymams. Todėl ji vienintelė iš ligšiolinių kančios filosofijos pradmenų gali apvaisinti naują mūsojoje istorijoje kylantį ir jau regimai besusidėstantį filosofijos pavidalą.

V. PIRMOJI METAFIZINĖ ĮŽVALGA

Filosofijos kilmė, kaip matome, nėra vienalytė. Ji apima tris pradmenis arba tris pagrindinius pergyvenimus bei *patyrimus,* kurie *akstina* žmogų klausti ir tuo būdu kildina filosofiją. Kalbėdami tačiau apie *tris* pradmenis arba šaltinius, anaiptol nenorime teigti, kad tokių pradmenų arba šaltinių negalėtų būti ir daugiau. Bent užuomazgomis galime jų filosofijos istorijoje rasti gana apsčiai. Sakysime: *laimė* yra šaltinis, iš kurio kilo ne tik Epikūro mąstymas III šimtm. prieš Kristų, bet kuris tarsi požeminė versmė gaivino tiek renesansinę gyvenimo

nuotaiką, tiek XVII šimtm. natūralizmą, tiek mūsojo amžiaus vad. „gyvenimo filosofiją"; *nauda* yra šaltinis, kildinęs ne tik sofistiką V šimtm. prieš Kristų, bet apsprendęs ir XIX šimtm. pragmatizmą, ir tebesąs pogrindinė srovė dabartiniame anglosaksų mąstyme; *jėga* yra šaltinis ne tik graikiškosios mechanistinės etikos (Demokritas), bet ir machevialistinės istorijos filosofijos, o ypač Fr. Nietzsche's antropologijos, kurios vidurkyje stovi, pasak paties Nietzsche's, ne artimas, vargingas, kenčiąs žmogus, bet antžmogis, sava valia nugalįs ir Dievą, ir niekį. Jeigu tad čia svarstėme tik tris pagrindinius patyrimus — nuostabą, abejonę ir kančią,— tai todėl, kad jie yra pažadinę labiausiai ryškių ir labiausiai pastovių filosofijos pavidalų. Tačiau tai nė kiek nereiškia, kad mąstymo istorijoje tą ar kitą metą negalėtų prasiveržti ir kitoks pradmuo, kuris savaime kildintų ir kitokią filosofiją. Yra visiškai tikra, kad jei, pavyzdžiui, nacionalsocializmas būtų laimėjęs pastarąjį karą, mąstymas būtų buvęs įtaigaujamas jėgos, ir jėgos filosofija būtų virtusi vyraujančia — gal net pasauliniu mastu.

Tačiau net ir anie trys pagrindiniai filosofijos kilmės šaltiniai gali išsisklaidyti kiek smulkiau, kildindami skirtinų filosofijos pavidalų. Nuostaba, sakysime, gali turėti savo objektu ne tik šį regimą daiktų, bet ir anapusinį idėjų kosmą, kaip Platono atveju, ir tuo būdu kildinti idealistinę kosmologiją; ji gali telktis ir apie žmogaus vidinį kosmą, kaip Augustino atveju, ir kildinti antropologinę kosmologiją. Abejonė gali pasiekti nevilties laipsnį ir skatinti skeptinę gnoseologiją pagal teiginį „ignoramus et ignorabimus". Kančia gali reikštis baime ir kurti pesimistinę antropologiją, kuriai žmogaus likimas yra galutinai žlugti. Net būtų galima tvirtinti, kad anų trijų pradmenų gryna lytimi vargu ar iš viso esama ir kad todėl iš jų kilusieji filosofijos pavidalai irgi niekad nėra visiškai gryni: jie yra mišinys arba iš įvairių vieno ir to paties pradmens atžvilgių, arba net iš įvairių pradmenų. Šis tad filosofijos kilmės pradmenų skaldymasis, jungimasis, vieno kurio sando pabrėžimas ir sukuria nuostabiai mišrų filosofijos istorijos vaizdą. Kiekvienu tačiau atveju filosofijos kilmės pradmuo ar pradmenys, šaltinis ar šaltiniai apsprendžia ir atitinkamos filosofijos pobūdį.

Visa tai įgalina mus laimėti mūsajam apmąstymui pirmąją *metafizinę įžvalgą tiek į pačią filosofiją*, tiek į bū-

tybę kaip filosofinio susimąstymo tarpininkę pakeliui į būtį.

1. Filosofijos įvairybės prasmė

Aukščiau esame sakę, kad filosofijos įvairumas — jos kryptys, *linkmės, srovės — mus glumina, kadangi kiekviena* teikia mums skirtingų ir net priešingų bei prieštaraujančių išdavų. Šios išdavos buvoja istorijoje dialektiškai: jos neišsilaiko, tačiau nėra nė peržengiamos kaip mokslinės išdavos; Ptolemėjo pasaulėvaizdis yra tik istorinė atmena, Platono pasaulėžiūra yra gyva dabartis. Betgi tokia gyva dabartis yra ir Aristotelio pasaulėžiūra, neigianti platoniškąją. Gyva dabartis yra ir Hegelio pasaulėžiūra, neigianti abi pirmąsias. Gyva dabartis yra ir Marxo pasaulėžiūra, neigianti hegeliškąją. Filosofijos pavidalai, išnyrą istorijos eigoje, neatstoja vienas kito savo prieita tiesa, kaip tai yra mokslo atveju. Mokslo istorijoje heliocentrizmas pakeitė geocentrizmą ne kaip naujybė, o kaip tikrybė. Tuo tarpu filosofijos istorijoje jos pavidalai *stoja šalia vienas kito anaiptol ne kaip tikrybės,* o tik kaip naujybės. Visa tai mus glumina ir net piktina. Mes pradedame nusivilti šiomis naujybėmis, linkdami filosofijos istoriją laikyti greičiau kvailu žaidimu kauliukais (G. Marcel) negu žmogiškąja tragedija (S. Bulgakovas). Jeigu tačiau į visa tai žvelgiame filosofijos kilmės pradmenų šviesoje, mums atsiskleidžia visiškai kita filosofijos įvairybės ir net mišrybės prasmė.

Pati pirmoji įžvalga, kurią laimime, sklaidydami filosofijos kilmę, yra ši: *istorinė filosofijos įvairybė yra išraiška jos kilmės įvairumo.* Filosofija yra nevieninga todėl, kad ji neturi vieno savos kilmės šaltinio arba vieno pradmens, kuris ją pažadintų ir paskui visą jos vyksmą gaivintų. Kildama įvairiopai, filosofija ir buvoja įvairiopai. Niekados neperžengdama savos kilmės šaltinio, ji neperžengia nė savo išdavų. Būdama savo kilmės šaltiniu visados dabartinė, ji lieka dabartinė ir savu pavidalu. Todėl ne vieno širdyje tūnantis troškimas prieiti galų gale *vieną* filosofiją, o istorinę jos įvairybę pripažinti didžiuliu klystkeliu yra pavojingas nesusipratimas, nekreipiąs dėmesio į filosofijos kilmės pradmenų skirtingumą. Laukti susikuriant vienos filosofijos reikštų tikėtis, kad žmogus kada nors pradės filosofuoti vedamas arba tik

nuostabos, arba tik abejonės, arba tik kančios, arba tik vieno kurio kito pergyvenimo bei patyrimo. Tai reikštų tikėtis, kad žmogus kada nors pergyvens pasaulį *tik vienaip*: kaip kosmą, kaip klastą, kaip blogį — tačiau tik vienaip. Guostis betgi tokiu lūkesčiu būtų tas pat, kas susiaurinti žmogaus būtybę tiek, jog ji nebepajėgtų turėti savyje daugiau jautulių negu tik kurį vieną. Tačiau kadangi žmogaus būtybė nėra vienajausmė ir tokia niekad nebus, tai nėra ir niekad nebus vienalytis nė jos mąstymas, o nebūdamas vienalytis, jis niekad nesusiklostys nė į vieną visiems vienodą bei priimtiną filosofiją. Filosofijos įvairybė nėra istorinis reiškinys, kurį būtų galima pergalėti taip pat istoriškai. Filosofijos įvairybė kyla iš žmogaus būtybės atvirumo patirti pasaulį ir pačią save *įvairiopai* ir iš šio patyrimo *klausti* taip pat įvairiopai. Filosofijos kilmės šviesoje filosofija pasirodo esanti įvairi ne atsitiktinai, o būtinai.

Ši įžvalga yra didžios svarbos, nes ji išaiškina daugybę filosofijos kaip istorinės apraiškos savybių: kodėl filosofija niekad neina vienu keliu ir nesutelpa viename pavidale; kodėl joje esama daugybės kovų, bet nė vienos galutinės pergalės; kodėl vad. „amžiais trunkanti filosofija — philosophia perennis" yra įmanoma tik vyksmo, o ne išdavos būdu; kodėl galop klaida filosofijoje turi visai kitą reikšmę negu moksle. Nes kuris gi mąstytojas klysta: filosofuojąs iš nuostabos? iš abejonės? iš kančios? pergyvenąs pasaulį kaip puošmeną? kaip klastą bei apgaulę? kaip maišatį ir blogį? Mūsų nusistatymas filosofijos istorijos atžvilgiu bus teisingas tik tada, kai turėsime prieš akis nevienodą filosofijos kilmę ir kai šio nevienodumo šviesoje suvoksime bei aiškinsime ir patį mąstymo vyksmą laiko eigoje.

Minėta įžvalga padeda mums suvokti ir net nugalėti šiandieninę, vis dažniau sutinkamą *atgrasą* filosofijai. Mokslų vieningumo akivaizdoje — yra tik viena astronomija, tik viena biologija, tik viena fizika. . . — filosofijos įvairybė darosi ne vienam nesuprantama ir nepateisinama, bet kadangi filosofijos neįmanoma paversti viena ir vieninga, kaip tai yra mokslo srityje, tai ne vienas ir pradeda neigti bet kokią filosofinio pažinimo vertę, mėgindamas *mokslui pavesti spręsti pagrindinius žmogaus* būvio klausimus. Kaip seniau filosofija buvo savyje sutelkusi mokslų turinį, taip dabar mokslai bando pasiglemžti filosofijos turinį, palikdami jai tik formalinę šio

turinio pusę arba metodologiją. Iš čia kyla pažiūra, esą metafizika atgyvenusi savo amžių ir galinti toliau buvoti tik „mokslų teorijos" prasme, vadinasi, būti suvesta į metodologinių klausimų svarstymą. Tokiu atveju, žinoma, filosofija tampa viena ir vieninga, nes logika yra viena, tad ir metodologinis jos praplėtimas tegali būti vienas. Tačiau ar tokia formaliai vieninga filosofija yra *filosofija?*

Mėginant atiduoti mokslams filosofijos turinį, nepastebima, kad čia turima reikalo su dviem visiškai skirtingomis pažinimo plotmėmis. Kuo filosofija skiriasi nuo mokslo, kalbėsime netrukus, apmąstydami filosofijos esmę. Šitoje vietoje tik pabrėžiame, kad filosofijos įvairybė ir šios įvairybės apraiškos istorijoje kaip tik rodo, jog filosofija yra labai savotiška žmogiškojo būvio lytis, kuri nesiduoda suvedama po vienu vardikliu, nepaisant šiuo metu viešpataujančio polinkio ieškoti vienybės religijoje, dorovėje, politikoje, teisėje, ūkyje. Visuotinio vienijimosi vyksme filosofija lieka ir toliau stūksoti tarsi kalnyno ketera, išmarginta aukštesnėmis ar žemesnėmis, aštresnėmis ar bukesnėmis viršūnėmis, tarsi sergėtų, kad žmogus nesuplokštintų pats savęs. Tai nėra viršinio margumyno saugojimas. Tai saugojimas *vidinio atvirumo,* iš kurio ir kyla viršinė įvairybė, atskleidžianti patį giliausią žmogaus apsprendimą arba „egzistencialiją", būtent *jo laisvę,* nes vienodumas ir laisvė išskiria vienas kitą. Vienodumas gali kilti tik iš būtinybės, kadangi būtinybė yra tik viena. Štai kodėl mokslai, būdami pagrįsti viena ir ta pačia būtinybe, nepažįsta įvairybės: kiekvienas mokslas toje pačioje srityje yra ir tegali būti *vienas,* nepažindamas tuo pačiu nė laisvės. Laisvės esama tik ten, kur esama įvairybės. Ir atvirkščiai, įvairybės buvimas yra laisvės ženklas. Nuosekliai tad pažinimo plotmėje filosofija yra laisvės atstovė ir jos reiškėja, nes ji vienintelė yra įvairi ligi pat savo esmės ir net ligi formalinės savo aptarties.

Šiuo atžvilgiu mūsų apmąstymui yra reikšmingas V. Solovjovo klausimas, kreipiamas į filosofijos istoriją: kame glūdi istorinis filosofijos žygis? Kitaip sakant, ką filosofija yra veikusi ilgą savo amžiaus metą? Ar ji yra buvusi tik atskirų keistuolių laisvalaikio pramoga, ar turėjusi reikšmės žmogiškajam būviui apskritai? Šį klausimą Solovjovas nagrinėjo įžanginėje savo paskaitoje „Istoriniai filosofijos žygiai", pradėdamas dėstyti Petrapilio univer-

sitete (1880). Apžvelgdamas svarbiausius filosofijos tarpsnius, jis visur randa tą patį filosofijos veikmenį, būtent: *kai tik žmogus pradeda būti pavergiamas vienos kurios viešpataujančios pažiūros, tuojau kuriasi nauja filosofija, sukylanti prieš šį pavergimą.* Budizmas, pasak Solovjovo, sukilęs prieš žmogaus pavergimą gamtinei aplinkai, sofistika sukilusi prieš žmogaus pavergimą socialinei aplinkai, krikščioniškasis mąstymas sukilęs prieš platoniškąjį dualizmą, naujųjų laikų racionalizmas sukilęs prieš krikščioniškąjį autoritetizmą, materializmas sukilęs prieš medžiagos nuvertinimą ir t. t. „Filosofija,— sutraukia Solovjovas savo mintį,— laisvino žmogų nuo viršinės prievartos" [177], nuolatos stovėdama jo laisvės sargyboje. Tarp filosofijos įvairybės ir žmogiškosios laisvės esama vidinio atitikmens. Kiekvienas pasikėsinimas prieš filosofijos įvairybę, vis tiek iš kur jis eitų, yra tuo pačiu pasikėsinimas prieš žmogų kaip laisvą būtybę. Sukilti prieš šį pasikėsinimą yra istorinis filosofijos žygis, jos vykdomas visais laikais. Filosofijos kaita yra šio nuolatinio sukilimo regimybė.

2. Gelmės matmuo būtybėje

Filosofijos ištara apie pačią save, kad ji esanti įvairi savo prigimtimi kaip laisvės reiškėja bei saugotoja, yra tik dalis anos metafizinės įžvalgos, kurią tikimės laimėję, sklaidydami filosofijos kilmę. Nes filosofijos susimąstymas, kaip sakyta, nėra tikslas savyje: filosofija susimąsto tam, kad atskleistų ontologinę būtybės sąrangą kaip pirmąjį žingsnį pakeliui į būtį. Per filosofiją, mūsų pažiūra, turinti prabilti pati būtybė, kadangi tarp formalinio filosofijos atsidėjimo būtybei ir materialinio pačios būtybės pobūdžio esama vidinio ryšio (Parmenido dėsnis). Nūnai, pasiklausę filosofiją jos kilmės atžvilgiu, gauname atsakymą, kad filosofija esanti daugialytė savo kilme ir todėl daugeriopa istoriniais savo pavidalais. Pačios filosofijos reikalui šio atsakymo pakaktų. Kadangi tačiau norime filosofijos lūpomis prabildinti pačią būtybę, todėl prie minėto atsakymo nesustojame, o klausiame toliau: *ką taria būtybė apie save filosofijos kilmės įvairumu?* Nes ji turi ką nors apie save šiuo atveju tarti. Filosofija juk kyla, kaip sakyta, arba iš nuostabos, arba iš abejonės, arba iš kančios; tai reiškia, kad visuose šiuose pra-

diniuose arba pagrindiniuose jautuliuose būtybė atsiskleidžia pačia savimi ir todėl mus arba nustebina, arba suabejodina, arba kankina. Ir tik šiuo savęs pačios atskleidimu ji mus sukrečia, pažadina mus klausti ir tuo būdu pradėti filosofiją. Ką gi tad būtybė atskleidžia nuostaboje, abejonėje ir kančioje, kad ji pajėgia būti visų šių jautulių, o tuo pačiu ir filosofijos kilmės skatuliu?

Kokio nors dalyko akivaizdoje nustembame todėl, kad jis staiga mums pasirodo esąs kitoks, negu buvome įpratę jį regėti. Nuostaba visados yra *netikėtas* patyrimas, kuriame atsiskleidžia kažkas nauja: naujas atžvilgis, nauja savybė, nauja prasmė, kurių ligi tol nebuvome nė nujautę. Neklausiančiojoje būklėje tariamės buvoją būties aiškume, todėl nesistebime ir neklausiame. Būtybė čia atrodo esanti vienamatė tarsi lyguma: visa šioje lygumoje esą mums aišku. Tai, minėtasis N. Berdiajevo žodžiais tariant, „begalinis paviršius" arba *plokštuma.* Bet štai vieną akimirką, visiškai netikėtą ir nelauktą, atsiskleidžia mums būtybė kaip gilesnė, platesnė, sudėtingesnė, negu buvome manę bei jautę. Ji atveria mums visiškai kitą matmenį, kuris mus kaip tik ir nustebina. Nuostaba būtų neįmanoma, jei būtybė būtų iš tikro tik vienamatė. Nuostaba *ištinka mus tik tuo atveju,* kai būtybėje patiriame *kitą* matmenį, kasdienybėje nepastebėtą ir todėl laikytą iš viso nesantį. Nuostaba ir šisai „kitas matmuo" sąlygoja vienas kitą: „kitas matmuo" kelia nuostabą, o nuostaba nurodo į šį „kitą matmenį". Kaip kasdienoje įprastinį būtybės matmenį N. Berdiajevo žodžiais vadiname *„plokštuma",* taip nuostaboje atsiskleidusį kitą būtybės matmenį vadinsime, P. Tillicho žodžiais, *„gelmė".* Abu pavadinimai yra, be abejo, tik erdviniai vaizdai, tačiau savo priešgyniškumu juodu gana prasmingai nurodo į būtybės prabilimą nuostaboje: kol būtybė kalba sava plokštuma, tol nėra nuostabos ir tol nėra nė filosofijos, bet kai tik būtybė prabyla sava gelme, kyla nuostaba ir kyla filosofija. Tai reiškia, kad, objektyviai svarstant, filosofijos kilmėje atsiskleidžia būtybė kaip gelmės matmuo. Nuostaba kaip filosofijos kilmės šaltinis yra tik subjektyvus pergyvenimas objektyvaus giluminio būtybės pobūdžio. *Būtybės „gelmė" iš tikro yra tai, kame glūdi filosofijos kilmė.* Šią gelmę patiriame nuostaboje, kuri verčia mus klausti ir savą klausimą išvystyti ligi ištiso filosofijos pavidalo.

Tas pats santykis tarp filosofijos kilmės bei būtybės

gelmės prasiveržia ir abejonėje — gal dar net ryškiau negu nuostaboje. Abejonė, kaip sakėme, kyla iš tikrovinės galimybės klysti. Galimybė klysti remiasi betgi ne tik tuo, kad mūsų pažinimo galia ne visados veikia be priekaištų, bet ir tuo, kad patys pažinimo objektai nėra tai, kas jie rodosi esą: jų išvaizda neatitinka jų esmės. Margoje atogrąžų augmenijoje grobio tykąs tigras yra tik šios augmenijos tariamybė, o ne tikrenybė. Pasikliaudami šia tariamybe, prasilenkiame su daiktų esme ir klystame, nors mūsų protas veiktų ir taisyklingai, nedarydamas jokios loginės klaidos, nes logika nėra pajėgi pakeisti ontologijos: ir *netikroje ontologijoje logika* gali būti be priekaištų. „Dievo apgaviko" prasmeniu Descartes užtat ir mėgino atskleisti šitokią klaikią galimybę: buvoti tariamybės pasaulyje, veikdinti logiką visu jos taisyklingumu ir vis dėlto niekad nepažinti tikrovės, kokia ji yra savyje. Abejonės uždavinys tad ir yra įspėti mus apie daiktų tariamybę, sukrėsti mūsų pasitikėjimą pasauliu ir tuo būdu atskleisti mums tai, ko dažniausiai neregime, būtent *klaidos grėsmę*. Jeigu ši grėsmė būtų tik prasimanyta, tai abejonė būtų beprasmė, kadangi klaida tokiu atveju būtų neįmanoma. Tokiu atveju mes buvotume neklystamumo plotmėje, kaip Dievas. Tačiau kadangi tai yra tik išmonė, tai mes visados buvojame klaidos grasomi ir tikrai klysdami, užtat ir abejojame daugel kuo, o kraštutiniu atveju — visu kuo.

Ši *daiktų* netiesa, ši *pasaulio* tariamybė ir sudaro aną „kitą matmenį" arba būtybės gelmę abejonės atveju. Kol būtybę pergyvename bei mąstome tik kaip vienamatę, tol ja neabejojame, tikėdamiesi pažįstą ją taip, kaip ji yra savyje. Neklausiančiojoje būklėje stinga ne tik nuostabos, bet ir abejonės. Bevardis subjektas arba miesčionis jaučiasi savo pažinime esąs visados tikras. Ir vis dėlto kartą būtybė atsiskleidžia esanti ne ta, kuo ją laikėme, ir tada pažįstame ją kaip kažką, kas nebeatitinka ligšiolinių mūsų įvaizdžių bei sampratų: būtybės atžvilgiu klydome. Betgi sykį suklydę, netenkame laido nebeklysti toliau. Iš kur žinome, kad anasai „kitas matmuo" yra tikrovė, o nebe tariamybė? Kartą padaryta klaida sunaikina pasitikėjimą būtybe visam laikui, ir abejonė iškyla kaip vienintelė protinga mūsų elgsena. Tačiau ji iškyla tik atsirėmusi į aną būtybės gelmę. Jei būtybė gelmės neturėtų, vadinasi, jei ji būtų iš esmės vienamatė, tai ją pažįstant nekiltų jokios abejonės, kadangi bū-

tybė nė negalėtų mums kitaip atsiskleisti, kaip tik anuo vienu vieninteliu savo matmeniu. Abejonės tikrenybė yra pagrįsta būtybės gelmės tikrenybe. Kas šį gelmės matmenį neigia, turi būti nuoseklus ir kartu neigti abejonę, o su ja ir klaidą. Tuomet kasdieninis daiktų patyrimas virstų galutine tiesa. Betgi šitokio lėkšto pozityvizmo niekas rimtai nepaiso, nes jis prieštarauja klaidos patyrimui. Klaidos tikrenybė žadina abejonę, o abejonės tikrenybė nurodo į būtybės gelmės tikrenybę. Kadangi klaida ir abejonė yra apčiuopiamesni dalykai negu nuostaba, tai ano „kito matmens" atsiskleidimas abejonėje yra net aiškesnis bei įspūdingesnis negu nuostaboje.

Ryškiausiai betgi šisai „kitas matmuo" išeina aikštėn kančios pergyvenime. Kodėl Jobas virto klausiančiuoju? Todėl, kad kančia jam atskleidė būtybės gelmę ir jo paties būvį į šią gelmę įtraukė. Kodėl P. Wustas klausė, ar „aloginis likutis" nesudarąs kartais paties būtybės branduolio? Todėl, kad šio likučio galia ištiko jo paties būvį, suardydama tariamą jo darną. Kančios patyrimas filosofijai yra ypač reikšmingas tuo, kad jis visados yra *mano* patyrimas. Nuostaboje ir net abejonėje „kitas matmuo" lieka daugiau ar mažiau stebėjimo objektas, vadinasi, tarsi buvojąs šalia manęs: stebėtis galima ir estetiškai, o abejoti tik metodiškai. Tuo tarpu kančia niekad nėra nei estetinė, nei metodinė. Kančia ne tik nurodo į „kitą matmenį", bet jį mumyse ir *įvykdo*. Blogis, būdamas linkmė nebūtin, įsikūnija mumyse kančios lytimi ir stumia mus taip pat nebūtin. Būtybės gelmė tampa asmeniniu mūsų likimu. Ji graso mums nebūtimi ir galop sunaikina mus mirtimi. Mirtis, būdama kraštutinė blogio apraiška ir galutinė kančios regimybė, atskleidžia gelmės matmenį būtybėje visu jo šiurpumu. Negalimybė suvesti blogio į sąvoką ir tuo jį nutikrovinti yra neklystamas ženklas, kad kančioje prasiveržęs kitas būtybės matmuo yra tikras tiek pat, kiek ir kančios patyrimas.

Be abejo, visados yra buvę mėginimų suvokti blogio apraiškas kaip *kitokį* gėrio vykdymo būdą. Tai ypač ryšku Hegelio mąstyme. Padaręs gamtą absoliutinės idėjos savineiga, Hegelis savaime buvo priverstas visuose pasaulio vyksmuose regėti pastangą susinaikinti, nusižudyti, sudegti tarsi feniksas, kad paskui iš savo paties pelenų pakiltų kaip dvasia — jau sąmoninga bei laisva: tai esąs galutinis pasaulio istorijos tikslas. Užtat blogis ir esąs būdas išsivilkti pasauliui iš individualinių būtybių

buvojimo ir pereiti į bendrąjį idėjos buvojimą. Šiam gi vyksmui reikia aukos, būtent *individo žūties*. Individas, pasak Hegelio, esti pasaulio istorijos eigoje paaukojamas ir paliekamas. Idėja apmoka savo sąmonėjimo bei laisvėjimo kainą ne savimi pačia, o individo kentėjimais. Galimas daiktas, kad tuo padaroma individui didi skriauda. Tačiau pasaulio istorijai tai nerūpi; jai rūpi tik „idėjos žėrėjimas — der Glanz der Idee", kuriame atsispindi ji pati, ši visuotinė istorija. Hegeliškoji blogio samprata betgi sudūžta, susidūrusi su viena vienintele pastaba, kurią trumpai yra nusakęs V. Belinskis: „Teigiama, kad disharmonija esanti sąlyga harmonijai. Galimas daiktas, kad tai labai naudinga ir malonu melomanams, bet tik jau ne tiems, kuriems lemta savu dalyvavimu aną disharmoniją vykdyti"[178]. Tai reiškia: kiekvienas, kuriam lemta būti paaukotam bei paliktam, kad sužėrėtų idėja, *prakeikia* aną žėrėjimą, nes jis yra ne kas kita, kaip demoniškai apgauli žaltvykslė, šviečianti nekalta kančia, kuria niekas neprivalo šviesti — net nė absoliutinė dvasia. Kančioje atsiveria šiurpi būtybės gelmė, kuri anaiptol nėra pašalinama individo žūtimi. Atvirkščiai, individo žūtis kaip auka idėjai, kad ši virstų sąmoninga bei laisva, nepaneigiamai kelia aikštėn ontologinį būtybės dvilypumą, kuris pasaulio istoriją paverčia individo kova už savo likimą ir tuo būdu „idėjos žėrėjimą" padaro neįmanomą. Nesutikdamas būti auka idėjos dėlei, individas tuo pačiu pastoja kelią absoliutinės dvasios harmonijai. Subjektyvus kančios patyrimas atskleidžia objektyvų chaosą, kurio nepašalina ir net nė nepridengia jokia filosofija, kadangi jis mirties veiksmu ištinka galop ir patį filosofuojantįjį.

3. Metafizinė filosofijos kilmė

Šisai trumputis žvilgis atodairom į jau svarstytus filosofijos kilmės pradmenis atskleidžia mums nelauktą dalyką: filosofijos kilmė suskaldo pačią filosofiją į įvairių įvairiausius pavidalus, tačiau ta pati filosofijos kilmė labai vieningai nusako ontologinę būtybės sąrangą. Kitaip tariant, filosofijos įvairybė virsta vienybe, kai tik filosofija yra pasiklausiama būtybės reikalu. Filosofijos pavidalas, kilęs iš nuostabos, yra, kaip minėta, visiškai kitoks negu kilęs iš abejonės ar kančios. Platonas nėra Descar-

tes, ir Descartes nėra Marxas. Ir vis dėlto visi filosofijos pavidalai vieningai taria, kad jų kilmė — vis tiek kokia ji būtų — atskleidžia būtybėje „kitą matmenį" arba *būtybę kaip gelmę*, kuri žadina tiek nuostabą, tiek abejonę, tiek kančią. Ši sutartinė teikia mums pagrindą laukti, kad ir tolimesnės filosofinės ištaros, liečiančios būtybę, bus vieningos, kiek jos bus kilusios iš formalinės filosofavimo sąrangos. Tai didžiai svarbus lūkestis, kadangi čia mes pasiklausiame ne vieną kurią filosofijos kryptį ar sistemą, o patį filosofavimą kaip tokį. Gali viena filosofija nuo kitos ir labai skirtis savo kilme bei turiniu, tačiau kiekviena yra *filosofija*, vadinasi, kiekviena yra tos pačios formalinės esmės. Nuosekliai tad ir kiekvienos ištara būtybės atžvilgiu turėtų būti *formaliai ta pati*. Jei tai iš tikro pasitvirtintų, tuomet galėtume laukti būdingo atsakymo, ką filosofija daro su *būtybe*, ją *pasiklausdama būties* reikalu. Filosofijos kilmės sklaida mūsų lūkestį pateisina, būtent: filosofijos kilmėje atsiskleidžia kitas būtybės matmuo arba būtybė kaip gelmė. Yra visiškai vis tiek, kokį filosofijos kilmės pradmenį sklaidome — nuostabą, abejonę, kančią, — kiekviename atsiveria būtybės gelmė, kiekviename pasirodo būtybė kitokia, negu atrodė esanti neklausiančiojoje būklėje; kiekvienas filosofijos kilmės pradmuo taria, kad būtybė *nėra* vienamatė.

Be abejo, ši tokia vieninga visų filosofijos kilmės pradmenų ištara yra tuo tarpu dar tik formalinė; ji dar neteikia mums jokio turinio ir neatsako į klausimą, kame slypi anasai „kitas matmuo" ir kas sudaro būtybės „gelmę" materialiniu atžvilgiu. Atsakyti į tai gali tik filosofijos esmės sklaida, kurios tuoj pat imsimės, eidami tuo pačiu keliu kaip ir lig šiol, būtent: pasiklausti pačią filosofiją. Tuo tarpu anasai „kitas matmuo" būtybėje atsiskleidžia mums tik kaip priešingybių samplaika: nuostaboje jis pasirodo kaip darna, abejonėje kaip klasta, kančioje kaip maišatis. Šias priešingybes suvokti ir jas iš tos pačios ontologinės sąrangos kildinti bus tolimesnis mūsų apmąstymo uždavinys. Bet jau ir šioje vietoje reikia pripažinti, kad formalinė filosofijos kilmės ištara, esą būtybė nėra vienamatė, turi didžią metafizinę vertę kaip gairė tolimesniems mūsų svarstymams.

Būtybės kaip gelmės matmens šviesoje darosi ryškesnis ir pats filosofijos kilmės klausimas: filosofijos kilmė atveria būtybę kaip gelmę, o būtybės gelmė nušviečia filosofijos kilmę. Anie trys filosofijos kilmės pradmenys —

nuostaba, abejonė ir kančia — pasirodo nesą pats giliausias šaltinis, iš kurio filosofija teka: jie yra tik antropologinės apraiškos būtybės ontologinės gelmės. Tai ši gelmė žadina žmogui ir nuostabą, ir abejonę, ir kančią. Būtybės gelmė yra tikroji ir pati giliausioji filosofijos kilmės pradmenų, o tuo pačiu ir pačios šios kilmės priežastis. Jeigu būtybė būtų vienamatė, tuomet neklausiančioji būklė būtų tikroji antropologinė mūsų būsena, ir filosofija būtų iš viso neįmanoma. Tai reiškia: *filosofijos kilmė yra metafizinio pobūdžio.* Ji glūdi anapus visų antropologinių apraiškų, slypėdama pačioje būtybės sąrangoje. Nes filosofija yra negalima neklausiant; tačiau klausimas yra negalimas nesistebint, neabejojant, nekenčiant; savo gi ruožtu nuostaba, abejonė ir kančia yra negalimos be būtybės gelmės. Jeigu tad būtybė gelmės neturėtų, mes niekuo nesistebėtume, niekuo neabejotume ir dėl nieko nekęstume, todėl nė neklaustume ir nefilosofuotume. O jeigu vis dėlto klausiame ir filosofuojame, tai tik todėl, kad būtybė nėra tokia, kokią ją pergyvename kasdienybėje, buvodami kaip bevardis subjektas neklausiančiojoje būklėje. Filosofijos kilmė veda mus į būtybės gelmę ir joje randa galutinį išaiškinimą.

Antras skyrius

FILOSOFIJOS ESMĖ

I. FILOSOFIJOS KAIP MOKSLO NEGALIMYBĖ

Kas yra filosofija, galėsime suprasti, tik sugretinę ją ir jos priešingybę, būtent *mokslą*. Tai skamba gana neįprastai, nes nuo to laiko, kai Aristotelis paskelbė, kad esama „būtybės kaip būtybės mokslo — epistēmē tou ontos hē on" [1], filosofija visados laikė save verta šio vardo, ir vargu ar pastaraisiais šimtmečiais rastume tokią filosofijos linkmę, kuri nebūtų stengusis pabrėžti savo moksliškumo. Filosofija visados pavydėjo mokslui jo galios verčiamai įrodinėti, jo metodo tikslumo, jo išvadų patikrinamumo. Kantas žavėjosi Newtonu, ir jo ilgesys buvo filosofiškai vykdyti tai, ką Newtonas vykdė fiziškai. Pakilti ligi mokslo aukščio yra buvusi nuolatinė filosofijos svajonė. N. Berdiajevas net pašiepia šį „amžiną filosofų ilgesį" sakydamas, esą „filosofai labiau tiki mokslą negu filosofiją" [2]. Šiandieninis filosofijos pasivadinimas „mokslo teorija" yra kalbinė tokio tikėjimo išraiška.

Antra vertus, filosofijoje esama ir nenugalimos atgrasos tapatintis su mokslu ar net jungtis į jo eilę. Tiesa, filosofija nuo pat senovės yra vadinusis mokslas (epistēmē, scientia), tačiau ji visados yra jautusi turinti visai kitokią vidinę sąrangą ir todėl negalinti būti mokslas ta pačia prasme, kaip fizika ar biologija. Filosofijos sumokslinimas ar susimokslinimas buvo ir tebėra ne vieno pergyvenamas kaip jos pažeminimas ir net pražudymas. Mokslinis filosofijos statinys esąs iš viso neįmanomas. „Jau pati tokio statinio galimybė,— sako K. Jasperso mokinė, prancūzų mąstytoja Jeanne Hersch,— reikštų filosofijos galą" [3]. Dar griežčiau filosofiją kaip mokslą neigia N. Berdiajevas. Jam „filosofija yra tik tada galima, kai esama skirtino filosofinio pažinimo, nesutampančio su moksliniu pažinimu": užtat „filosofija ir nėra joks moks-

las, net nė esmių mokslas"[4], kaip ją — apie tai kalbėsime kiek vėliau — buvo pavadinęs Aristotelis. Šis skirtingumas esąs, pasak Berdiajevo, pagrįstas tuo, kad filosofija esanti įsišaknijusi laisvėje, tuo tarpu mokslas — būtinybėje[5]. Bet kaip laisvės negalima įjungti į būtinybę, paverčiant ją viena šiosios lytimi, taip ir filosofijos negalima įjungti į mokslo sritį, padarant ją viena šiojo apraiška. „Palenkti filosofiją mokslui reikštų palenkti laisvę būtinybei"[6]. Štai kodėl Berdiajevas ir vadina „mokslinę filosofiją" užsiėmimu „mąstytojų, neturinčių jokio filosofinio gabumo bei pašaukimo": ji esanti „išrasta tokiems žmonėms, kurie nežino, ką su filosofija veikti"[7]. „Mokslinė filosofija" esanti „filosofijos paneigimas"[8].

Šių tad dviejų priešingų pažiūrų šviesoje mums dabar ir tenka spręsti klausimą, kas yra mokslas filosofijai: siektinas idealas ar vengtina pražūtis?

1. E. Husserlio nesėkmė

Ryžtingiausias kovotojas už filosofiją kaip mokslą yra buvęs fenomenologijos grindėjas *Edmundas Husserlis* (1859—1938). Mūsų šimtmečio pradžioje jis paskelbė vokiečių filosofijos žurnale „Logos" studiją, pavadintą „Filosofija kaip tikslusis mokslas"[9], kurioje dėsto, esą „filosofija jau iš pat pradžios reikalavo sau teisės buvoti kaip tikslusis mokslas, patenkinąs net ir didžiausius teorinius poreikius"[10]. Šio reikalavimo, pasak Husserlio, niekados nebuvę atsisakyta —„net ir tokiais laikais, kai dėmesys ar polinkis teorijai buvo grasomi smukti" (t. p.). Antra vertus, „reikalavimo būti tiksliuoju mokslu filosofija nėra pakankamai patenkinusi nė vieną savo išsivystymo tarpsnį", net nė pastaruoju metu, kai, kritiškai apmąstydama save pačią, „jis vis gilesniais metodo tyrinėjimais norėjo įsistiprinti kaip tikslusis mokslas. Vienintelis pribrendęs šių pastangų vaisius buvo pagrindimas bei savarankėjimas gamtos bei istorijos mokslų ir atsiradimas naujų grynosios matematikos šakų. Pačiai gi filosofijai <...> vis tebestigo, kaip ir anksčiau, tiksliojo mokslo pobūdžio" (t. p.). Juk ligi pat šios dienos vis dar, pasak Husserlio, esą ginčijamasi, „ar filosofinis mąstymas veda mus į naują matmenį, ar vyksta toje pačioje patirtinių gamtos bei dvasios mokslų plotmėje. Pasirodo, kad net savita filosofinių problemų prasmė nėra moksliškai

paaiškėjusi" [11]. Filosofija, „atstovaudama neprarandamai žmonijos teisei būti grynas ir absoliutus pažinimas", nesugeba „susiklostyti kaip tikrasis mokslas. Pašauktoji amžinojo žmogiškumo mokytoja pati *nepajėgia mokyti* objektyviai galiojančiu būdu. Kantas mėgdavęs sakyti, esą galima mokytis ne filosofijos, o tik filosofavimo. Tačiau ar tai nėra filosofijos nemoksliškumo pripažinimas? Kiek siekia tikrasis mokslas, tiek galima mokyti ir mokytis — visur ta pačia prasme" (t. p.). O jei filosofijos atveju šitaip elgtis iš tikro neįmanoma, tai, sako Husserlis, anaiptol nereiškia, kad filosofijoje „nebūtų objektyviai suvoktų bei pagrįstų įžvalgų"; tai tik reiškia, „kad joje dar stinga sąvokiškai tvirtai aprėžtų ir pagal jų prasmę visiškai išaiškintų problemų, teorijų ir metodų" (t. p.). Kitaip tariant, objektyviai laiduoto turinio stoka filosofijoje reiškianti ne tai, kad filosofija iš viso *nėra* mokslas, o tik tai, kad ji *dar* nėra mokslas: „ji dar nėra pradėjusi būti mokslas" (t. p.).

Be abejo, Husserlis neneigia, kad filosofinė pasaulio literatūra esanti sukaupusi milžinišką lobį, galintį tarnauti paruoša „būsimai filosofijos kaip tiksliojo mokslo statybai" [12]. Betgi šiuo metu ten dar „negalima rasti nieko filosofiškai moksliško, ir nėra jokios vilties kritikos žirklėmis iškarpinėti šen bei ten filosofinio mokslo gabaliukų" (t. p.). Tai turi „būti kartą pasakyta griežtai ir atvirai... Nes, pabrėžiant visos ligšiolinės filosofijos nemoksliškumą, *tuoj pat kyla klausimas, ar filosofija ir toliau* sieks tikslo tapti tiksliuoju mokslu, ar ji apskritai šio tikslo siekti galės ir norės" (t. p.). Nuo to priklauso ir tolimesnis klausimas, ar filosofinė sistema, „mūsų pasiilgta ir mums šviečianti kaip idealas", bus tik teorinis statinys (Lehrgebäude), kuris „tarsi Minerva kyla iš kūrybinio genijaus galvos jau suręstas bei atbaigtas, kad vėliau sykiu su kitomis tokiomis pat Minervomis būtų saugomas tyliame istorijos muziejuje"; ar „ji bus paruošta milžinišku praėjusiųjų kartų darbu, kad tikrai prasidėtų neabejotinu pagrindu iš apačios ir kiltų vis aukštyn kaip kiekvienas šaunus pastatas, kuriam įmūrijamas akmuo po akmens, vadovaujantis pagrindinėmis įžvalgomis ir teikiant jam tuo būdu pastovų pavidalą" (t. p.).

Husserlis pasisako už pastarąją galimybę ir įvairiuose filosofijos istorijos posūkiuose (pvz., Platono idealizme, atoveikyje prieš scholastiką, Descartes'o abejonėje, Kanto kritikoje ir kt.) regi „sąmoningą pastangą" kiekvie-

ną sykį „vis pagrindžiai (radikal) perstatyti filosofiją tiksliojo mokslo prasme" [13]. Tai galioją ir mūsų dienomis: „Mūsų meto filosofinis posūkis (Husserlis čia turi galvoje anuo metu vyravusį natūralizmą.— *Mc.*) gali būti pateisintas tik ryžtimi pagrįsti filosofiją kaip tikslųjį mokslą" [14]. Užtat ir paties Husserlio studija „yra vedama minties, kad didieji žmonijos kultūros reikalai šaukiasi filosofijos kaip tiksliojo mokslo" (t. p.); šaukiasi todėl, kad „skeptinė natūralistų ir istoristų kritika paverčia nesąmone objektyvų galiojimą viso, kas privaloma (in allen Sollensgebieten)" [15]. Atsispirti šiai blogybei yra betgi tik viena priemonė, būtent: „mokslinė kritika, o su ja ir tikslusis, iš apačios kyląs, į saugius pamatus atsirėmęs ir pagal griežtą metodą priekin žengiąs mokslas, tai yra *filosofinis mokslas*, kurį čia ir peršame. Pasaulėžiūros gali *ginčytis, bet sprendžia tik mokslas, ir jo sprendimas yra amžinas*" [16]. Husserlio sukurtasis fenomenologinis metodas kaip tik ir turėjęs nutiesti pagrindus filosofijai kaip tiksliajam mokslui.

W. Szilasi, Husserlio mokinys ir mūsų čia naudojamos Husserlio studijos pastarasis leidėjas bei aiškintojas, būdingai nusako šio metodo siekį: „Drąsus Husserlio klausimas skambėjo: kodėl gi nebūtų galima iš filosofijos padaryti tokio pat tikslaus mokslo, kaip fizika, tokios pažinimo srities, kuri turėtų savyje bendrai galiojančių dėsnių ir kurioje nebūtų vietos įvairioms nuomonėms, asmeniniams įsitikinimams bei savavališkiems klausimams" [17]. Paversti filosofiją tokia pažinimo sritimi ir buvo Husserlio gyvenimo uždavinys. Filosofas — šitaip aiškina Husserlio pastangą L. Šestovas — nesąs nei išminčius, nei išminties mėgėjas, *o mokslininkas;* išmintis su jos meile priklausančios dar jaunai ir nesubrendusiai žmonijai, gerbiančiai astrologiją ir alchemiją; tačiau žmonija esanti jau gerokai senstelėjusi; „mes jau turime astronomiją ir chemiją kaip tiksliuosius mokslus. Laikas tad, kad ir filosofija pasirodytų esanti suaugusi ir savo ruožtu virstų taip pat tiksliuoju mokslu" [18].

Praėjus tačiau beveik septyniems dešimtmečiams nuo šių kėslų bei vilčių, žvelgdami atgal, neabejodami turime pripažinti, kad filosofija pasiliko tokia pat, kokia ji buvo buvusi ir prieš Husserlį, ir kad jo fenomenologija nė trupučio nepavertė jos tikslesniu mokslu, negu ji buvo buvusi, sakysime, Aristotelio, Tomo Akviniečio ar Descartes'o laikais. Tai gyvenimo pabaigoje suprato ir pats

Husserlis, savo užrašų knygelėje (1935) pastebėdamas: „Filosofija kaip mokslas, kaip rimtas, tikslusis, įrodomai tikras mokslas — tai išblėsęs sapnas" [19]. Kaip M. Heideggerio „pavyzdinė būtybė", tiek įtampiai bei giliai jo nagrinėta, nieko galop nepasakė apie *būtį*, taip lygiai ir Husserlio fenomenologinis metodas nieko nepadėjo, kad filosofija susikurtų kaip tikslusis mokslas. Pirmieji minėtos Husserlio studijos puslapiai, kuriuose jis karčiai skundžiasi visos buvusios filosofijos nemoksliškumu, tinka mūsų dienomis ne mažiau negu ir 1911 metais. Minėtasis W. Szilasi tvirtina, kad filosofija, žiūrint Husserlio reikalavimų, net žengusi atgal: „Šiandien,— sako Szilasi,— padėtis yra net blogesnė. Kas gali šiame kas savaitė mus užplūstančiame raštų tvane pasakyti, kas yra filosofija? Kas gali pagelbėti studijuojantiesiems šiame sąmyšyje? Iš tikro, atrodo, kad, kaip tvirtino Kantas, galima *mokyti ne filosofijos, o tik filosofavimo*" [20].

Šios nesėkmės akivaizdoje užtat ir klausiame: ar tai atsitiktinis dalykas? Ar pastanga paversti filosofiją mokslu nėra kartais sapnas, išblėsęs jau pačioje filosofijos užuomazgoje, tačiau vis tebelaikomas siektinu tikslu ir net idealu? Tuo būdu grįžtame prie paties Husserlio kelto klausimo, ar filosofija gali bei privalo *ir toliau* stengtis virsti tiksliuoju mokslu?

2. Filosofijos ir mokslo išsiskyrimas

Gairė šiam klausimui spręsti yra filosofijos ir mokslo išsiskyrimas žmonijos mąstymo istorijoje. Savo paskaitose N. Popovskis, vienas iš pirmųjų filosofijos dėstytojų naujai įsteigtame Maskvos universitete (1755), patardavo savo klausytojams įsivaizduoti visuotinę šventovę, kuri apimanti ir regimąjį pasaulį su jo sąranga bei dėsniais, ir neregimąją dvasią su jos ieškiniais bei siekiniais, ir galop dievybę su jos neprieinama tamsia esme. Ši šventovė esanti ne kas kita, kaip *filosofija*. Ji aprėpianti visa, ji apsprendžianti kiekvieną pažinimą, ji esanti „visų mokslų bei menų motina" [21]. Prasminis šventovės vaizdas, atremtas į filosofijos kaip grindžiamojo bei visuotinio mokslo sampratą, yra buvęs savas ne tik XVIII šimtmečiui; jis yra likęs gyvas ir ligi šiol. Ir šiandien ne vienas mąstytojas yra įsitikinęs, esą filosofija sudaranti „pagrindinį būties mokslą" (B. v. Brandenstein) arba esanti

„visuotinis mokslas" (J. Barion), atremtas į „visa apimantį ir visa jungiantį patyrimą" (M. F. Sciacca), kuris yra savyje išnešiojęs ir pagimdęs skirtinas žmogaus žinijos sritis. „Demokrito atomizmas,— pasak K. Jasperso,— tapo mąstomuoju pavyzdžiu (Denkmodell) mūsiesiems gamtos mokslams, o Hegelio dialektika — dvasios mokslams; Keplerio kosmiškai metafiziniai darnos įvaizdžiai virto išeities tašku astronominiams jo atradimams; Fechnerio metafizika pagrindė jo psichofizikos problematiką. Kiekvieną sykį mokslinė mintis atsipalaiduodavo nuo metafizinių savo šaknų", taip kad Jaspersas tiki, esą metafizika istoriškai iš tikro ne kartą yra buvusi „pasaulin nukreiptų mokslų akušerė" [22].

Ši pažiūra yra tiek gerai žinoma, jog ją čia tik primename, plačiau jos nedėstydami. Taip pat paliekame nesvarstę, ar galima būtų istoriškai įrodyti, kad tarp metafizikos ir to ar kito mokslo atsiradimo esama *tikrai priežastingo ryšio*. K. Jaspersas, sakysime, tvirtina, kad šis ryšys esąs „istoriškai aprėžtas ir daiktiškai atsitiktinis" ir kad todėl jis nesudarąs „moksliniam tyrinėjimui nuolatinio metafizinių akstinų skatinamo vyksmo" (t. p.). Mums čia svarbus tik klausimas, *kodėl* mokslas palieka filosofinę savo kilmę arba anas metafizines savo šaknis ir ar iš tikro jis tokių šaknų turi. Ar buvoti šventovėje, kalbant N. Popovskio žodžiais, jau tuo pačiu reiškia ir būti gimusiam iš šventybės? Ar čia kartais nedaroma klaidos, vadinamos „cum hoc, ergo propter hoc"?

Šviesos šiam reikalui meta J. Meurerso minimas G. Galilei'aus pavyzdys — ne jo sankirčio su bažnytine vadovybe, o fizikinių jo atradimų prasme [23]. Klausimas, kas yra judėjimas, yra keliamas nuo pat Heraklito—Parmenido laikų (abu V šimtm. prieš Kristų), čia padarant jį būtybės būsena (Heraklitas), čia laikant jį pojūčių apgaule (Parmenidas). Judėjimas yra buvęs viena iš metafizikos problemų ir Aristoteliui, kuris teigęs, kad kas nepažįstąs judėjimo, tas nepažįstąs nė gamtos, kadangi judėjimas esąs apsprendžiamasis gamtos kaitų (metabolē) pradmuo. Aristotelis paliko mums judėjimo apibrėžtį kaip perėjimą iš galimybės į tikrenybę; judėjimo laiptais jis tikėjosi užkopęs net ligi nejudančiojo Judintojo, kaip ir vėliau scholastikos atstovai. Ir Kanto, ir Hegelio — ypač šio pastarojo — mąstyme judėjimas vaidina taip pat pagrindinį vaidmenį. O dialektinis materializmas pačia savo esme yra ne kas kita, kaip judėjimo ontologija. Trum-

pai tariant, filosofinė judėjimo sąvoka yra tokia pat sena, kaip ir pati filosofija. Ir vis dėlto ši sąvoka nepasako nieko, kas padarytų judėjimą mums bent kiek apčiuopiamesnį kasdienos būklėje. Ar mes tarsime, kad judėjimas yra „perėjimas iš galimybės į tikrenybę" (Aristotelis), ar kad jis yra „medžiagos buvimo būdas" (Fr. Engels), nė vienu atveju negalėsime šiose aptartyse nieko rasti, kas mums padėtų susivokti judančiųjų reiškinių gausoje. Tai anaiptol nėra priekaištas filosofijai, nes ne jos uždavinys yra mus suvokdinti pasaulyje. Tai tik nuoroda, kad galima apie kokį nors dalyką filosofuoti tūkstančius metų, nė kiek neatskleidžiant jo *kaip reiškinio* dėsnių ir bruožų, nes pats filosofinis klausimas nėra šiam reikalui tinkamas: „kas yra" niekad neveda į apraiškų sąrangą. Kad būtų laimėta šios rūšies įžvalgų, klausimas turi būti pakeistas iš esmės, kadangi šioms įžvalgoms nereikia esmės.

G. Galilei kaip tik ir buvo toksai klausimo keitėjas judėjimo atžvilgiu. „Jis nebeklausė,— sako J. Meurersas,— kas *yra* judėjimas, tuo anaiptol neniekindamas ankstyvesnio mąstymo; jis tik klausė, kaip *vyksta* judėjimas; jis išmatavo kritimo laiką ir kritimo kelią, atrado daiktų kritimo dėsnius ir tuo pagrindė mechaniką arba fiziką šiandienine prasme" [24]. Tai ir buvo mąstymo perėjimas nuo filosofijos į mokslą. „Mąsčius apie judėjimą šimtus metų,—sako Meurersas,— staiga — ir visiškai sąmoningai — nebeklausiama, *kas* jis esąs, o tik *kaip* jis vykstąs" (t. p.). Galilei norėjo judėjimą išmatuoti, todėl perkėlė jį iš negalimos matuoti esmės į matuojamąją apraiškos plotmę. J. Meurersas norėtų tai vadinti „klausimo susiaurinimu (Einschränkung)" ir šiame susiaurinime regėti mokslo galimybę „su visomis didžiulėmis jo įžvalgomis" [25]. Mums gi atrodo, kad tai yra žymiai daugiau: užuot klausus „kas", klausti „kaip", reiškia klausimą ne siaurinti, bet jį kelti visiškai kitu pagrindu ir kitam tikslui. *Pereiti iš filosofijos į mokslą reiškia pereiti iš esmės mąstymo į apraiškos mąstymą.* Kol mąstymas pasilieka esmės plotmėje, vadinasi, kol jis klausia, „kas yra", tol jis yra filosofija, ir tol nėra mokslo. Mokslas kyla tik tada, kai mąstymas visiškai sąmoningai nusigręžta nuo „kas" ir atsigręžta į „kaip": svarbu ne tai, kas yra judėjimas savyje, bet tai, kaip jis vyksta pasaulyje, vadinasi, kaip daiktai juda. Ir tik šiojo „kaip" tyrinėjimu mokslas gema bei auga.

Tuo betgi mokslas ir išsiskiria iš filosofijos. Yra istorinė tikrybė, kad filosofinio mąstymo rėmuose ne kartą buvo buvę susirinkę daugybė tokių duomenų, kuriuos pažinti galima tik klausiant „kaip", tačiau prie kurių buvo artinamasi, vis klausiant „kas". Kitaip sakant, *apraiškos buvo svarstomos esmės šviesoje.* Tai ypač ryškiai regėti Aristotelio gamtamokslyje. Aristotelis ne sykį yra vadinamas gamtamokslio — botanikos, zoologijos, lyginamosios anatomijos, psichologijos — pradininku[26]. Jis rūpestingai stebi gamtos reiškinius, juos aprašinėja bei sklaidinėja; jis jaučiasi tiesiog paskendęs jų gausoje, todėl turįs, kaip pats prisipažįsta, „turiningesnį pažinimo šaltinį", palyginus jį su dieviškųjų dalykų pažinimu (t. p.). Gamtamoksliniuose Aristotelio raštuose iš tikro esama aibės mokslinių duomenų. Ir vis dėlto *Aristotelis nėra mokslininkas, o filosofas;* filosofas todėl, kad visi jo sutelkti duomenys netenka jo mąstyme savarankiškumo, būdami nešami bei apsprendžiami klausimo, *kas* yra gamta. Tiesa, Aristotelis tvirtina, esą gamtos padarų tyrinėjimas teikia ne mažiau džiaugsmo kaip ir gėrėjimasis meno kūriniais, kadangi gamta, kaip ir menininkas, išskleidžia juose kūrybinę savo galią. Užtat net ir žemiausiųjų gyvių tyrimas neturėtų kelti mums pasibjaurėjimo: juk ir juose slypįs kažkas nuostabiai gražaus galutinio tikslo prasme.

Bet kaip tik čia ir prasiveržia filosofinis — ne mokslinis — Aristotelio požiūris. Ko gi siekiame tyrinėdami gamtą? Pasak Aristotelio, anaiptol ne atskirų jos reiškinių pažinimo. „Jeigu kalbame apie kurį nors organą ar dalį,— sako Aristotelis,— tai turime prieš akis ne medžiagą ar jos dėlei vykdomą tyrimą, bet *visumą:* ne plytas, molį ir medį, bet namus. Taip yra ir su gamtos tyrinėtoju. Jis atsideda daikto sąrangai ir jo esmės visumai, o ne dalims, atskirtoms nuo visumos, be kurios jų iš viso negalėtų būti"[27]. Tyrinėti gamtą, Aristotelio požiūra, reiškia tyrinėti esminę jos visumą, regint šiąją atskiruose jos reiškiniuose. Bet kaip tik todėl toksai tyrinėjimas ir nėra mokslinis, nes kol tyrinėjimas esti vykdomas visumos dėlei ir kol atskiri gamtos reiškiniai, kaip teigia Aristotelis, „yra vertingas pakaitalas nepakankamo dieviškųjų dalykų pažinimo" (t. p.), tol yra galima tik filosofija. Mokslas pačiu savo klausimu esmės bei visumos nepasiekia ir sąmoningai, kaip Galilei'aus atveju, jos nesiekia. *Gamtamokslis nežino, kas yra gamta:* fizika nežino, kas yra medžiaga; biologija nežino, kas yra gyvybė;

psichologija nežino, kas yra siela. Gamtamokslis tik klausia, *kaip* medžiaga juda, *kaip* gyvis dauginasi, auga ir gyvena, *kaip* siela veikia mūsų būtybėje bei mūsų veiksmuose. Ir kol filosofija savu esmės, visumos, galutinio tikslo klausimu užgožia atskirų apraiškų veiklos klausimą, tol galima turėti prisirinkus ir daugybę konkrečių duomenų ir vis dėlto neturėti mokslo nė užuomazgos.

Užtat mokslo išsiskyrimas iš filosofijos anaiptol nėra kiekybinis vyksmas, tarsi mokslas gyventų anoje Popovskio šventovėje tol, kol pakankamai praturtėtų skirtinais duomenimis, ir tarsi šiais duomenimis mokslą praturtintų filosofija. Yra visiškai priešingai. Mokslas pasidaro savarankiškas ne tuo, kad filosofija, jį praturtinusi, paleistų jį iš savos šventovės, bet tuo, kad jis pats sau laisvę išsikovoja, atsigręždamas prieš filosofinio klausimo būdą. Nesirūpindamas tuo, *„kas yra"*, o atsidėdamas tam, *„kaip vyksta"*, mokslas savaime virsta filosofijos priešybe ir pradeda su ja kovą už savą pažinimą. Šios kovos pagrindas yra, kaip teisingai pastebi H. Rombachas, „ne žmogiškosios silpnybės, o tiek filosofijos, tiek mokslo esmė"[28]. Ne inkvizicijos teisėjų siauraprotiškumas ir ne Galilei'aus užsispyrimas pažadino sankirtį tarp teologiškai filosofinio ir gamtamokslinio pasaulėvaizdžio XVII šimtmečio pradžioje, bet mokslo nesuderinamybė su filosofija; nesuderinamybė, apčiuopiamai prasiveržusi Galilei'aus nenuolaidumu. Šiuo iš pažiūros atsitiktiniu ginču mokslo esmė pasipriešino filosofijos esmei kaip tik tuo, kad mokslas sąmoningai atsisakė tirti esmę bei visumą, suvokdamas save kaip nefilosofinį pačia savo prigimtimi. Mokslas yra tik apraiškų tyrimas bei pažinimas. Esmių *mokslo* nėra ir negali būti. Mokslas taip pat yra tik atskirybių tyrimas bei pažinimas. Visumos *mokslo* nėra ir negali būti. Tikrovėje esama ne „mokslo", o tik „mokslų". Aukščiau minėtas mokslo atitrūkimas „nuo metafizinių savo šaknų" (K. Jaspers) yra iš tikro tokių šaknų neigimas, jų iš viso mokslui neprisiimant kaip savųjų.

Be abejo, filosofija ir mokslas turi gilų, juos abu jungiantį bendrą pradą, būtent *pažinimą*. Tiek filosofija, tiek mokslas priklauso gnoseologinei mūsų būvio sričiai. Tai įgalina M. Schelerį teigti, esą visais savo žydėjimo tarpsniais metafizika buvo susijusi su mokslu „vidine ir kūrybine giminyste (Konnex)", o mokslas — taip pat savo klestėjimo metais — „atsekęs savo pagrindus filosofijoje";

tik abipusio nuosmukio laikais mokslas ir filosofija eidavę kas sau (zusammenhanglos) [29]. Turėdami pažinimą kaip bendrąją giminę (genus proximum), filosofija ir mokslas iš tikro negali buvoti vienas šalia kito taip, tarsi jie būtų vienas kitam abuojos sritys: priešiškas mokslo nusistatymas filosofijos atžvilgiu tik patvirtina jų giminystę, kaip kad žmogaus vienatvė patvirtina jo apsprendimą bendruomenei. Ir vis dėlto pažinimas kaip bendroji giminė, būdama iškilusi aukščiau ir už filosofiją, ir už mokslą, neišreiškia rūšinės jų skirtybės (differentia specifica), nes nenurodo, *kaip* pažįsta filosofija ir *kaip* pažįsta mokslas. Tuo tarpu tik ši skirtybė arba pažinimo būdas (modus cognoscendi) padaro, kad filosofija yra filosofija, o mokslas — mokslas. Pažinimas filosofiją ir mokslą jungia. Pažinimo būdas arba pažinsena filosofiją ir mokslą skiria. Kitaip sakant, filosofija ir mokslas yra savitos žmogiškojo pažinimo rūšys. Kuo šios rūšys yra būdingos kiekviena savyje, nagrinėsime vėliau. Šioje vietoje į tai tik nurodome, kad suvoktume logiškai formalų jų skirtingumą, visados glūdintį rūšinėje skirtybėje.

Ir štai istorijos eigoje ne sykį atsitinka, kad filosofinio pažinimo rėmuose telkiasi daugybė mokslinio pažinimo duomenų, neįsisąmoninusių tikrojo savo pobūdžio ir todėl nesuvokiančių savos rūšinės skirtybės: tarp filosofinės ir mokslinės pažinsenos čia dar nedaroma skirtumo. Ir kol tokia padėtis pažįstančiojo žmogaus sąmonėje trunka, tol šie duomenys ramiai gyvena anos „visuotinės šventovės" erdvėje. Tačiau kai tik rūšinė šių pažinimo duomenų skirtybė pažįstančiajam subjektui pasidaro aiški, tuojau jis paregi, kad filosofija anaiptol nėra mokslo tėviškė, kurioje jis galėtų augti bei tarpti. Priešingai, filosofija pasirodo esanti mokslo priešybė, pavergianti mokslą savai pažinsenai ir paverčianti jį tarnu, tiltu, pakaitalu, nuoroda — kiekvienu atveju neturinčiu savarankiškumo, o buvojančiu filosofinio pažinimo reikalui. Šitaip filosofija yra santykiavusi su mokslo duomenimis senovėje (Aristotelis) ir viduriniais amžiais (Albertas Didysis). Bet kaip tik todėl *mokslas ir sukyla prieš filosofiją*, savo ruožtu neigdamas jos pažinseną ir teigdamas savąją, kol galų gale jis iš savo tariamos globėjos — iš tikro gi prispaudėjos — išsivaduoja ir galutinai išryškina save kaip skirtingą pažinseną. Ir juo labiau rūšinė mokslo skirtybė aiškėja, *juo labiau mokslas nuo filosofijos tolsta*. Mokslas ir filosofija negali tiek nuo vienas kito at-

siskirti, jog pasijustų nebeturį nieko bendro: tai rodo aukščiau minėta mūsų dienų mokslo pastanga grįžti į filosofiją, ieškant joje savimonės. Tačiau mokslas ir filosofija negali nė tiek vienas su kitu suartėti, jog pamirštų esą kitokios pažinsenos ir susilietų į vieną pažinimo rūšį, kaip juodu yra save laikę pradinės vienybės metu. Kova tarp filosofijos ir mokslo yra ne kas kita, kaip dialektinė jų santykių išraiška istorijoje. Tai kova už mokslinės ir filosofinės pažinsenos savarankiškumą.

Šia prasme reikia pritarti K. Jaspersui, pasak kurio, „nėra jokios tikros kovos tarp filosofijos ir mokslo, o tik kova už tikrą mokslą ir už tikrą filosofiją" [30]. Nes jei viena pažinimo sritis mėgina primesti kitai sričiai savą pažinseną, tuomet kyla kova,— tačiau ne tarp pažinimo sričių kaip tokių, o tik tarp pažinimo *būdų*. Aiškiau kalbant, kai filosofija bando mokslą sufilosofinti ar kai mokslas stengiasi filosofiją sumokslinti, tuomet prasiveržia sankirtis, kuriuo — gal net ne visados sąmoningai — ir yra ginamas tikrasis tiek filosofijos, tiek mokslo savitumas. Nuosekliai tad mokslo išsiskyrimas iš filosofinio pažinimo erdvės yra ne kas kita, kaip šios erdvės apvalymas nuo jai svetimų sandų ir tuo būdu jos esmės nuskaidrinimas. Anasai senas posakis, kad filosofija esanti visų mokslų motina, pasirodo, yra teisingas tik tiek, kiek teisinga yra, kad šarka esanti gegužiuko motina, būtent: ji išperėjo svetimą kiaušinį.

3. Metodo negalimybė filosofijoje

Filosofijos ir mokslo išsiskyrimas — iš dalies net ir kova tarp jų — kelia įtarimą, ar pastanga filosofiją versti mokslu nėra kartais tik apgailėtinas nesusipratimas. Juk jeigu mokslas yra savita pažinimo rūšis ir užtat negali sugyventi su filosofija po vienu tos pačios „šventovės" stogu, tai kaipgi būtų įmanoma padaryti filosofiją mokslu, nepaneigiant jai rūšinės jos pažinimo skirtybės? Būdama mokslas, filosofija turėtų turėti ir savą objektą, kaip jį turi ir kiekvienas kitas mokslas. Ji tyrinėtų jį, siekdama tam tikrų įžvalgų, kas yra taip pat sava kiekvienam mokslui. Tačiau kas gi būtų šisai filosofijos *kaip mokslo* objektas? Kiekviename filosofijos vadovėlyje skaitome, kad filosofija svarstanti būtybę kaip tokią. Tai, be abejo, visiškai teisinga. Ir vis dėlto šitokios objekto aptar-

ties nepakanka, jei filosofija imtųsi tyrinėti būtybę *moksliškai*, nes būtybė kaip tokia yra per daug atsajus dalykas, kad galėtų be *niekur nieko būti filosofijos kaip mokslo* objektas. Juk ką gi reiškia „būtybė kaip tokia"? Kiekvieno mokslo objektas yra tiriamas ne „kaip toks", vadinasi, savo neaprėžtybėje, o kaip tik gana siauroje sąranginėje savo sudėtinybėje, dažnai apsirėžiant tik šiosios dalimi. Jeigu tad filosofija, suprasta kaip mokslas, rinktųsi savo objektu būtybę kaip tokią, tai greitai pasirodytų, kad ji iš viso jokio objekto neturi [31]. Štai kodėl mes ir klausiame toliau: ką tyrinėtų filosofija būtybėje kaip tokioje, jei ji būtų mokslas? Ką ji mėgintų būtybės sąrangoje įžvelgti ir kelti aikštėn kaip neginčijamą išdavą?

Reikalą patikslinti filosofijos objektą jautė ir Aristotelis, kuris pirmasis, kaip sakyta, apibrėžė filosofiją būtybės kaip tokios mokslo prasme, sykiu betgi neigė visuotinio mokslo galimybę: „Visuotinio mokslo nėra. Kiekvienas įrodomasis mokslas atsideda skirtinos rūšies daiktų savybėms" [32]. Jei tad filosofija yra būtybės kaip tokios mokslas, tai ir ji atsideda ne atitrauktinei visumai ar bendrybei, bet tam, kas yra būdinga būtybėje kaip būtybėje, būtent tam, kas ją padaro būtybe. Štai kodėl šalia filosofijos apibrėžties, kad ji esanti būtybės kaip būtybės mokslas, Aristotelio metafizikoje randame ir kitą, patikslinančią apibrėžtį, būtent: filosofija esanti „esmių mokslas — epistēmē tēs ousias" (t. p.). I. Düringas pastebi, kad „esmės" vardu Aristotelis vadina ne platoniškąją idėją, esančią anapus daikto, bet vidinį konkretaus daikto pagrindą. Kiekvienas įrodymais paremtas mokslas, pasak Aristotelio, užsiimąs viena kuria daiktų rūšimi: fizika tyrinėjanti gamtos dalykus, astronomija — akimi stebimus dalykus viršum mūsų esančiame kosme. Tačiau šalia to esama dar ir nekintančių esmių (akinētoi ousiai), kurios kaip tik ir turėtų sudaryti objektą mokslo, vadinamo „filosofija". Todėl Düringas teisingai sako, kad Aristotelis „laikė pradmenis (archai) tikruoju filosofijos objektu" [33]. Tai reiškia: *filosofija yra būtybės kaip tokios pradmenų mokslas*. Visi kiti mokslai tiria tai, kas iš būtybės kyla ar ją apreiškia. Tuo tarpu filosofija svarsto tai, kas būtybei yra pati pradžia: ji užsiima būtybės pradmenimis.

Pirmu požiūriu ši filosofijos kaip mokslo samprata atrodo esanti patenkinama, ir iš tikro ji ne vieną mąstytoją yra patenkinusi. O jei Husserlis vis dėlto ligšiolinę filo-

sofiją vadina nemoksliška, tai tik todėl, kad jai dar stingą „metodų bei teorijų" [34], kurie mus įgalintų anuos būtybės pradmenis tyrinėti griežtai moksliškai. Savo priekaištais ligšiolinei filosofijai Husserlis anaiptol nemėgina keisti filosofijos objekto; jis tik nori rasti jai *savitą metodą,* kad anas amžinasis jos objektas galėtų būti taip lygiai įrodomai tiriamas, kaip ir visų kitų mokslų objektai. Ligšiolinė filosofija nepajėgusi atlikti savo uždavinio ne todėl, kad tyrusi būtybės kaip tokios pradmenis, bet todėl, kad jai stigę *metodo,* kaip reiktų šiuos pradmenis tikrai moksliškai užčiuopti ir įtikinamai bei pagrįstai išreikšti. Mokslinis filosofijos pobūdis slypįs, pasak Husserlio, ne jos objekte, o jos metode, kaip ir kiekvieno kito mokslo. „Atskiras mokslas,— būdingai šiuo atžvilgiu sako J. Meurersas,— įteisina save visų pirma ne savo išdavomis, ne savo tiesa, bet metodu arba keliu, kuriuo jis šią tiesą pasiekia" [35]. Nuosekliai tad metodas ir yra tai, kas jau nuo Descartes'o laikų vis labiau skverbiasi į filosofijos savimonę: metodas esąs vienintelis, kuris galįs bei turįs filosofiją pakelti į mokslo rangą.

Šitoje vietoje betgi susimąstome: kodėl filosofija, būdama gyva tūkstančius metų, neišvystė *savito* metodo, kad pajėgtų savo objektą tyrinėti iš tikro moksliškai? Kodėl visi kiti mokslai, žymiai jaunesni negu filosofija, sugebėjo rasti savų metodų ryšium su savais objektais, o tik filosofija to nepadarė? Argi ne objektas nurodo, *kaip* jis turi būti tyrinėjamas? Juk jeigu Galilei ėmėsi matuoti judėjimą ir jeigu šiandieninis gamtamokslis, Meurerso teigimu, „visų pirma yra masto mokslas (Maβ — Wissenschaft)", tai tik todėl, kad jo objektas turi „masto sąrangą" [36], vadinasi, reikalauja būti matuojamas, kad galėtų būti pažintas. Užtat matavimas ir yra tikrasis gamtamokslio metodas arba kelias į gamtinių reiškinių tiesą. Tik šiuo keliu eidamas, šiandieninis gamtamokslis galėjo pasiekti tokių nuostabių laimėjimų. Kodėl betgi būtybės kaip būtybės pradmenys tokios nuorodos filosofijai nėra teikę? Kodėl filosofija, atsigrįžusi į šiuos pradmenis ir jiems atsidėjusi, nesugebėjo įžvelgti, *kaip* jie turėtų būti tiriami, ir todėl ligi pat šiol nerado kelio, *kaip* prie jų prieiti, kad atsiskleistų jų tiesa? Ar iš tikro filosofijos mokslo nesėkmė glūdi jos metodo stokoje? O galgi metodo stoka yra sąlygojama paties filosofijos objekto?

Pradmenys (archai, principia), kuriuos svarsto filosofija, yra tokie dalykai, kurių nebegalima suvesti į jokius

kitus dalykus. *Jie yra pati pradžia*, patys pagrindai, nebegalimi peržengti, tikintis už jų dar ką nors rasti: už pradmenų yra tik nebūtis, vadinasi, niekis. Kitaip jie nebūtų pradmenys. Nuosekliai tad pradmenys glūdi visur, kur tik kas nors *yra*, sudarydami kiekvienos būtybės kaip būtybės, vadinasi, kaip būnančiosios sąrangą. Mūsų klausimui tuo tarpu neturi reikšmės, ką šie pradmenys sako apie būtybę kaip būtybę materialiniu arba turinio atžvilgiu (apie tai kalbėsime vėliau). Šį akimoji mums tik svarbu, kad pradmenys formaliniu atžvilgiu yra pirmykščiai bei visuotiniai, pirmieji ir paskutinieji, sąlygoją kiekvieną buvimo ar pažinimo veiksmą, kiekvieną būtybę ar pažintį. Kitaip tariant, norint pradmenis pažinti, reikia juos jau turėti ir jais naudotis. Jokia sąvoka, jokia ištara, joks sprendimas nėra įmanomi be pradmenų. Bet jeigu taip, tuomet ir pradmenų mokslas remiasi tais pačiais pradmenimis. Tai reiškia: *pradedamasis pradmenų mokslo taškas yra patys pradmenys*. Sykiu tačiau jie yra ir šio mokslo objektas arba tai, kas tyrinėjama bei stengiamasi pažinti. Bet nei tyrinėjimas, nei pažinimas nėra galimi be pradmenų. Kiekviename mąstymo veiksme ar jo išdavoje glūdi pradmenys kaip viso ko apsprendėjai. Galinis taškas, prie kurio pradmenų mokslas turėtų vis artėti ir jį pasiekti, pradmenų atveju jau buvoja pradiniame taške. Tirdami pradmenis, pradedame tuo, kuo turėtume baigti, laikome aiškiu dalyku tai, ką turėtume išaiškinti. Pradžia ir pabaiga virsta viena bei ta pačia.

Tokį mąstomąjį veiksmą, kurio pabaiga glūdi jo pradžioje, vadiname *ratilu* (circulus), nes čia mąstymas iš tikro sukasi ratu. Pavyzdys: Dievo buvimo įrodymas Dievo apreiškimu. Dievas yra todėl, kad jis apsireiškė, o jis apsireiškė todėl, kad yra. Apreiškimas, kuriuo turėtume savą kelią Dievop baigti, čia pasidaro pradiniu šio kelio tašku. Taip yra ir su pradmenimis. Mes norime pradmenis pažinti bei išaiškinti; tačiau šiam reikalui turime griebtis tų pačių pradmenų, nes joks pažinimas bei aiškinimas be jų yra neįmanomas, kaip neįmanomas yra apreiškimas be Dievo. Tai, ką norime dar tik suvokti, jau naudojame kaip prielaidą šiam suvokimui. Tuo būdu mąstymas grįžta vis į tą patį tašką, iš kurio mėgina išeiti, nepasistūmėdamas priekin nė žingsnio. Iš to plaukia logiškai būtina išvada, kad *pradmenų mokslas yra negalimybė savyje*, nes objektas ir jo tyrimas čia sutampa ir tuo pačiu sužlugdo bet kokią pastangą pasiekti pradmenis *moksliniu* keliu.

Tyrimas juk reikalauja tam tikro atstumo nuo tiriamojo objekto. Betgi pradmenų atveju tokio atstumo laimėti negalime, nes nutolti nuo pradmenų reikštų atsitraukti nuo pačios pradmės ir savaime patekti nebūtin, kuria nieko negalima pradėti. Nuo pradmenų negalime atsitraukti, nes pats atsitraukimas yra pradmenų grindžiamas ir jais nešinas: tarp mūsų ir pradmenų niekad nėra nuotolio. Kiekvienas mėginimas tokį nuotolį kurti yra galimas tik atsirėmus į pradmenis, vadinasi, pradmenis imant visad su savimi. Trumpai tariant, pradmenys nesileidžia būti moksliškai tiriami.

Čia tad ir glūdi priežastis, kodėl filosofija ilgos savo istorijos metu nėra išvysčiusi metodo tirti pradmenims kaip savam objektui, nes toksai metodas būtų irgi pagrįstas pradmenimis: metodas pradmenims tirti būtų sudarytas iš tų pačių pradmenų. Juk kas gi yra metodas? Ne kas kita, kaip tam tikra pažinimo eiga arba kelias, kuriuo einame prie atitinkamo objekto, kad jį suvoktume. Betgi kiekviena tokia eiga yra atremta į pradmenis. Metodas, kuris mėgintų užčiuopti pradmenis, būtų ratilas, nes jis jau turėtų šiuos pradmenis savyje, vadinasi, mėgintų ieškoti to, kas jau glūdi jame pačiame. Jeigu tad filosofijos objektas yra būtybės kaip būtybės pradmenys, tai loginiu būtinumu ji negali turėti savitos prieigos prie šių pradmenų, kaip ją turi fizika, biologija, archeologija, istorija prie savų objektų. Metodo stoka filosofijoje nėra nei filosofuojančiojo žmogaus silpnybė, galima pergalėti kokiu nors genialiu gabumu (plg. E. Husserlio bandymą kurti filosofijai fenomenologinį metodą kaip savitą prieigą), nei istorinė dar nesubrendusios filosofijos išraiška, galima pralenkti ateityje. Tai *loginė negalimybė,* kylanti iš paties filosofijos objekto: pradmuo negali turėti *kelio* į jį, nes kitaip jis būtų nebe pradmuo; aš negaliu *žengti* į pradmenį, kadangi visados *buvoju* prie pradmens.

Jeigu nūn filosofijos moksliškumas glūdi jos metode ir jeigu filosofija savito metodo turėti negali, tai tuo pačiu ji niekad negali nei mokslu būti, nei kada nors mokslu tapti. Paversti filosofiją mokslu būtų galima tik randant jai savitą metodą; rasti gi jai savitą metodą reikštų atitraukti ją nuo pradmenų (principia) ir nukreipti į sandus (elementa): būtybė kaip tokia čia būtų pakeista būtybe kaip šia ar ana. Tai reikštų nukrypti nuo filosofinio pažinimo į mokslinį pažinimą, atsisakant rūšinės pažinimo skirtybės filosofijoje ir prisiimant mokslinį pažinimo bū-

dą. Kaip seniau mokslas buvo užgožtas filosofinės pažinsenos, būdamas verčiamas tirti savo objektą jam svetimu *filosofiniu* būdu, taip dabar filosofija yra grasoma būti užgožiama mokslinės pažinsenos, taip pat būdama verčiama svarstyti savą objektą jai svetimu *moksliniu* būdu. Tokiu betgi atveju filosofija — kaip anksčiau mokslas — netektų savo esmės ir virstų ne-filosofija. Sumokslinta filosofija gali pasilaikyti filosofijos kaukę, bet ji negali pasilaikyti filosofijos veido. Kaip mokslas skursta filosofijos „šventovėje", taip filosofija skursta mokslo „darbovietėje". Nė kiek neperdėdami galime tad tvirtinti, kad filosofijos pastanga susimokslinti iš tikro yra *išblėsęs* sapnas istoriškai, kadangi neįmanomas logiškai.

4. Filosofija kaip mokslo objektas

Nebūdama pati mokslas, filosofija gali tačiau būti mokslo *objektas;* pati netyrinėdama, ji gali būti tyrinėjama. Iš šito gi tyrinėjimo išdavų gali susikurti ir iš tikro jau yra susikūręs *filosofijos mokslas* — tokia pat prasme, kokia sakome, kad yra „literatūros mokslas", „muzikos mokslas", „meno mokslas", „visuomenės mokslas", „istorijos mokslas" ir t. t. Ne literatūra savyje yra mokslas, bet *mokslas tiria literatūrą; ne muzika savyje yra mokslas,* bet mokslas tiria muziką; ne visuomenė su įvairiomis savo lytimis yra mokslas, bet mokslas tiria visuomenę ir jos *lytis; ne istorijos žmonijos vyksmas yra mokslas,* bet mokslas tiria šį vyksmą laike bei erdvėje. Tas pat yra ir su filosofija. Ne filosofija yra mokslas, bet mokslas tiria filosofiją kaip tikrovinį žmogaus būvio reiškinį. Net jeigu nepaisytume filosofijos metafizinės kilmės, o tik žiūrėtume istorinės jos pradžios Vakarų dvasios išsivystyme, vis tiek turėtume pripažinti, kad jos tėkmėje yra buvę įvairių įvairiausių mokyklų, krypčių, srovių, sistemų; kad ji yra turėjusi didžią įtaką visuomenei tiek senovėje, tiek viduriniais amžiais, tiek ypač naujaisiais laikais; kad ji visą metą yra vienaip ar kitaip santykiavusi su religija — čia kaip jos rėmėja bei gynėja, čia kaip jos neigėja bei priešininkė; kad jos kūrėjai yra būdingi savita dvasios sąranga ir savitu atoveikiu į aplinką; kad ji yra sukaupusi neaprėpiamą daugybę raštų, reikalaujančių aiškinimo, pataisų, kartais net sunkaus darbo jų autorystei nustatyti. Šisai toks įvairus filosofinės veiklos laukas

kaip tik ir sudaro *medžiagą*, mokslui visiškai prieinamą ir todėl jo tiriamą tuo ar kitu atžvilgiu: istoriniu, sociologiniu, psichologiniu, tipologiniu, egzogetiniu ir t. t. Tai ir yra „filosofijos mokslas", kuris šiandien ima skleistis jau net atskiromis smulkesnėmis šakomis — pagal tai, ką ir kaip jis renkasi savo tyrimo objektu. Tarp šių skirtinų filosofijos mokslo šakų šiandien jau galima aiškiai įžvelgti filosofijos istoriją, filosofijos sociologiją ir filosofijos psichologiją. Be abejo, ne visos jos yra išsivysčiusios vienodai, bet visos yra jau pakankamai pastebimos kaip filosofijos mokslo atstovės.

Filosofijos istorija yra labiausiai išsiskleidęs ir įsipilietinęs mokslinis filosofijos tyrinėjimas. Jis, kaip jau aukščiau minėta, ne sykį atstoja aukštosiose mokyklose net ir pačią filosofiją, galynėdamasis su Kanto pažiūra, esą galima mokyti ne filosofijos, o tik filosofavimo: filosofijos istorikas mėgina mokyti kaip tik filosofijos, perteikdamas gausybę jos pažinčių, kurių ji yra prisirinkusi ilgo savo amžiaus kelyje. Šiam reikalui jis naudojasi bendruoju istorijos mokslo metodu, vedančiu jį į šaltinius, kad juos kritiškai perkratinėtų, atidengtų jų sąryšį su jų versmėmis ir jų dorojimą laiko eigoje; jis tiria filosofų gyvenimą, jų pažiūrų sąrangą, kilmę bei įtaką vėlesniems mąstytojams; jis atskleidžia sąvokų prasmės kaitą, kurdamas net ir atskirų sąvokų istoriją (plg. vokiečių žurnalą „Archiv für Begriffsgeschichte"). Be abejo, filosofijos istorija, suprantant ją paties vyksmo prasme, gali būti, o nuo Hegelio laikų iš tikro ir yra svarstoma ir kaip filosofinė tema [37]. Tačiau filosofinis žvilgis į filosofijos vyksmą niekados negali atstoti istorinio žvilgio ir atvirkščiai, kadangi juodu eina priešingomis linkmėmis: istorinis žvilgis, kalbant P. Natorpo žodžiais, ieško *Platono* filosofijoje, o filosofinis žvilgis — *filosofijos* Platone [38]. Ieškoti „Platono" reiškia ieškoti konkretaus pavidalo laike bei erdvėje ir jį aprašyti; ieškoti gi „filosofijos" reiškia ieškoti buvusiųjų pažiūrų ryšio su ieškančiojo mąstymu, kadangi šisai — tai jau minėjome — nusako, kas yra filosofija ir tuo pačiu nurodo, ko reikia „Platone" ieškoti. Štai kodėl filosofinis žvilgis į filosofijos istoriją atskleidžia mums tik filosofiją, o ne istoriją: iš Hegelio filosofijos istorijos paskaitų (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 1833—1836) galime gana gerai pažinti Hegelį, bet anaiptol ne filosofijos skleidimąsi laike bei erdvėje [39]. Kaip filosofija yra sklidusi ir klosčiusis vyksmo lytimi, gali pa-

sakyti tik istorikas, ne filosofas. Užtat tikras filosofijos istorikas dažniausiai nė nėra filosofas.

Filosofijos sociologija yra prasidėjusi Wilhelmo Dilthey'aus (1833—1911) teorija, skirianČia gamtos mokslus nuo dvasios mokslų ir palenkiančia šiuos pastaruosius metafizikai, gi metafiziką — visuomeniškai istoriniam patyrimui: filosofija esanti įtaigaujama socialinių pavidalų — vis tiek, ar šie būtų kultūros tipai, ar tautų pobūdis, ar valstybės lytys, ar luomų sąranga, ar galop religinės bendruomenės. „Metafizikos mokslas,— sako Dilthey,— yra istoriškai apspręstas"[40], būtent todėl, kad jis telpąs visuomenėje ir esąs apgaubtas jos sąrangos, sudarydamas šiosios dalį ir tuo pačiu patiriąs jos įtaką (plg. p. 128). Tyrinėdami šią įtaką, mes ir gauname skirtingą mokslą, kurį vėliau M. Scheleris pavadino *„metafizikos sociologija"*, pateikdamas — tegu ir gana trumpai — jos tematiką. Metafizikos kūrėjai, pasak Schelerio, priklausą dvasiniam elitui, kuris esąs jau atsipalaidavęs nuo religinių savos bendruomenės tradicijų ir laisvas nuo ūkinio užsiėmimo; todėl proletariato (subjekto prasme) filosofija esanti išmonė (ein Unding). Filosofijos subjektas esąs visados asmuo, kuriąs *mokyklą*, niekados ne įstaigą, kaip mokslo atveju (plg. filosofijos seminarus ar institutus aukštosiose mokyklose). Filosofija esanti susieta su savo meto kultūra ir tauta, išreikšdama jų abiejų pobūdį. Šia prasme filosofija atspindinti laiko dvasią, kuri betgi apsprendžianti tik formalinį filosofijos sandą, o ne jos turinį: tuo pačiu metu galinčios buvoti šalia viena kitos įvairios filosofinės srovės. Beveik visa Vakarų metafizika esanti, pasak Schelerio, miestinio mąstymo išdava; užtat jos pagrinde ir glūdinti žmogaus kaip gamtos valdovo savimonė, neįmanoma kaiminiame mąstyme[41]. Trumpai tariant, sociologinis žvilgis svarsto filosofiją kaip visuomeninę apraišką, buvojančią net ir tokioje visuomenėje, kurioje nėra jokio tikro filosofo, o tuo pačiu nė jokios tikros filosofijos, kadangi net ir tokiu atveju filosofija kaip socialinis pavidalas nedingsta: ji esti mokoma mokyklose, platinama knygose, svarstoma įvairiuose pokalbiuose ir ginčuose, nors kūrybinio filosofijos vyksmo tokioje visuomenėje ir nėra. Kaip sociologinė apraiška filosofija gyvena visur ir visada.

Filosofijos psichologija, priešingai, telkiasi aplink filosofiją kaip žmogiškai asmeninę veiklą. Praeidami jau minėjome, kad filosofija esmiškai yra asmens veikmuo; plačiau šią mintį mėginsime išvystyti vėliau. Čia tik paste-

bime, kad filosofinį asmens veikmenį, kiek jis siejasi su vidiniu žmogaus gyvenimu bei jo sąranga, imasi tirti bei aprašyti filosofijos psichologija. Filosofijos psichologija regi filosofijoje, tariant Schelerio žodžiais, „visų pirma ne loginę vienos srovės dialektiką", bet „daugybę srovių", turinčių savo šaltinį „pastoviuose žmogiškojo asmens tipuose", kurie lieką tie patys net ir labai skirtingais istorijos tarpsniais: „Pozityvistas visados yra toks pat žmogus — nuo Protagoro ligi Hume'o, Comte'o, Spenserio, Millio" [42]. Ši filosofijos srovių tipologija, atremta ne į kultūros pavidalus (plg. A. Dempf, W. Moock, O. Spengler), bet į vidinę asmens sąrangą, sudaro vieną iš įdomiausių, sykiu betgi ir abejotiniausių filosofijos psichologijos klausimų. Šalia to mėginama psichologiškai apibūdinti filosofuojantįjį žmogų apskritai kaip tam tikrą dvasinį tipą [43], taip pat filosofavimo vyksmą kaip tam tikrą žmogiškosios kūrybos lytį [44] ir galop filosofavimo regimybę kaip tam tikros pasaulėžiūros pavidalą [45].

Šios čia trumpai nusakytos filosofijos mokslo sritys yra tik pavyzdžiai, kaip šis mokslas pamažu šakojasi, apimdamas visą filosofijos tiek kaip veiksmo bei vyksmo, tiek kaip išdavos plotą; jis kuriasi ir auga taip lygiai, kaip ir bet kuris kitas mokslas. Tačiau jis visados lieka *mokslas*, niekad nevirsdamas filosofija. *Filosofijos mokslas filosofiją tiria, bet jos nekuria.* Kaip meno istorija ar meno psichologija nekildina jokio meninio veikalo ir nė vieno žmogaus nepadaro menininku, taip lygiai ir filosofijos istorija, filosofijos sociologija, filosofijos psichologija ir visos kitos šio mokslo šakos ar atšakos nekuria jokios filosofinės idėjos. „Jeigu jūs parašote,— sako N. Berdiajevas,— gražią disertaciją apie Platoną ar Aristotelį, apie Tomą Akvinietį ar Descartes'ą, apie Kantą ar Hegelį, tai jūsų darbas gali būti didžiai naudingas filosofams, bet jis pats niekad nebus filosofija, kadangi šioji negali būti pagaminta iš svetimų idėjų, kitaip sakant, iš idėjų kaip (tyrimo) objekto; filosofija gali doroti tik savas idėjas" [46]. Tai, ką Berdiajevas čia sako apie filosofijos istoriją, tinka ir kiekvienam kitam filosofijos mokslui: *filosofijos mokslas niekad negali atstoti filosofijos,* kaip ir literatūros mokslas niekad negali atstoti literatūros. Be abejo, filosofijos mokslas, kaip ir bet kuris kitas, reikalauja iš juo užsiimančiojo žmogaus tam tikro prigimto sugebėjimo ir tam tikro skirtino pasiruošimo. Tačiau jis nė vieno filosofijos mokslininko nepadaro filosofu, jei šis juo nėra, nes tirti filoso-

fiją *moksliškai* galima ir nesant filosofu, kaip galima būti literatūros mokslininku, neparašius nė vienos dailiojo meno eilutės. Skirtumas tarp filosofo ir filosofijos mokslininko yra toks pat, koks yra tarp A. Wallensteino (Vokietijos 30-ties metų karo vado) ir L. Ranke's (vokiečių istoriko, aprašiusio Wallensteino žygius): Wallensteinas *kūrė* istoriją, Ranke *tyrė* istoriją.

Štai kodėl tiek M. Heideggeris, tiek J. Ortega sutardami pasisako prieš filosofavimo ir filosofijos tyrinėjimo tapatinimą, ypač ryškiai išeinantį aikštėn filosofijos profesorių darbe. Prieš juos tad ir kreipia Heideggeris su Ortega savo žodžius: „Nesusipratimai,— sako Heideggeris,— kurių filosofija nuolatos esti apgulta, yra skatinami labiausiai filosofijos profesorių. Įprastinis, pateisinamas ir net naudingas jų užsiėmimas yra perteikti tam tikrų pedagoginių ligi šiol buvusios filosofijos pažinčių. Tačiau tai žadina įspūdį, kad tai esanti filosofija. Tuo tarpu tai yra daugių daugiausia filosofijos mokslas" [47]. Dar griežčiau pastebi Ortega: „Filosofijos profesorius neturi su tikru filosofu dažniausiai nieko bendro; jis moko filosofijos, kad užsidirbtų pragyvenimą ar kad pakoptų aukštyn visuomeniškai. Studentas gi studijuoja, nes jam nieko kito nebelieka" [48]. Abiem atvejais, pasak Ortegos, filosofija netenka žmogiškojo autentiškumo ir virsta netikra: ji nėra *tai, kas atrodo esanti.*

II. FILOSOFIJOS IR MOKSLO SKIRTYBĖS

Negalėdamas suvokti, kas jis yra pats savyje, mokslas tuo pačiu negali nė suvokti, kuo jis skiriasi nuo filosofijos. Ir atvirkščiai, galėdama apibrėžti pati save, filosofija savaime aptaria ir savo skirtumą nuo mokslo. Kitaip sakant, filosofijos ir mokslo skirtybių klausimas yra filosofijos savimonės klausimas: ryškindama šias skirtybes, filosofija iš tikro ryškina savo esmę. Būdama mokslo priešybė ir suvokdama mokslą kaip savęs pačios neiginį, filosofija stengiasi atskleisti šio neiginio prigimtį tam, kad paregėtų pati save. M. Heideggeris teisingai pabrėžia, kad „metafizika ir apskritai filosofija nėra mokslas" (p. 33), kadangi „filosofija buvoja visiškai kitoje dvasinės *būklės srityje bei plotmėje"* [49]. Bet kaip tik todėl ir klausiame: kame gi slypi šisai filosofinės plotmės kitoniškumas, kuris ją skiria nuo mokslo tiek, jog ji, pasak to pa-

ties Heideggerio, „niekad nekyla iš mokslo ar mokslo pagalba"[50]. Užtat filosofijos ir mokslo skirtybių klausimas nėra antraeilis; tai klausimas, kuris mus veda į pačią filosofijos gelmę, nes ne mokslas kelia šį klausimą, o filosofija, tuo pačiu atskleisdama ir šią gelmę. Tad „kas manoma sakant, kad kas nors yra filosofas?" — klausiame su Aristoteliu[51].

1. Daiktinis mokslo pobūdis

Filosofijos ir mokslo skirtybės prasideda pačia *kalba* — ne terminijos, o santykio su žmogiškuoju asmeniu prasme. Kalbos atžvilgiu mokslas savas išvadas apibendrina, išskirdamas asmeninį jų pobūdį, filosofija gi savas išvadas įasmenina, išskirdama bendrinį jų pobūdį. Ne Galilei *moko*, kad beorėje erdvėje visi kūnai krinta žemėn tuo pačiu dėsningai didėjančiu greičiu, bet *fizika*. Be abejo, Galilei kūnų kritimo dėsnius atrado, tačiau jis kaip asmuo čia vaidina tik grynai istorinį vaidmenį, neturintį patiems dėsniams jokios svarbos: Galilei yra kūnų kritimo dėsnių atradėjas, bet ne jų kūrėjas. Jis juos gamtoje pastebėjo, aprašė, matematiškai išreiškė ir įjungė į mokslinio žinojimo lobyną. Tuo jo uždavinys ir baigėsi. Mokslininko asmuo mokslinio pažinimo vyksme teturi įrankinį pobūdį; atlikus mokslininkui savo darbą, mokslinio pažinimo išdava buvoja jo asmens nebeįtaigaujama ir nebenešama. Kūnų kritimo dėsniai yra grynai objektyvūs ir visuotiniai. Jų reikšmei bei veikmei suvokti nėra jokio reikalo žinoti, *kas* juos atrado ar aprašė.

Visai priešingai yra filosofijoje. Ne filosofija moko, kad mąstymas ir buvimas yra tapatūs, bet *Hegelis*. Šis teiginys buvoja istorijoje ne kaip bendrinis filosofijos laimėjimas, o kaip skirtina hegeliškoji idėja. Hegelio asmuo, nors ir praėjęs kaip žmogiškoji būtybė, pasilieka amžinai kaip anos idėjos kūrėjas bei nešėjas laiko tėkmėje. Jis nepaleidžia jos niekad ir neperveda į bevardį filosofinių pažinčių lobyną, nes filosofija tokio bevardžio lobyno iš viso neturi. Hegelis nėra mąstymo ir buvimo tapatybės atradėjas, kaip Kolumbas Amerikos ar Newtonas traukos dėsnio; Hegelis yra tikrasis šios idėjos *autorius*. Todėl ir galime šią idėją suvokti tik ryšium su jos autoriumi; atitraukta nuo jo asmens, ji yra niekis.

Asmens išskyrimas iš mokslinės kalbėsenos yra aiški

nuoroda į *daiktinį* mokslinio pažinimo ir mokslinės pažinties kaip išdavos pobūdį: moksle pirmenybę turi šalia mokslininko asmens buvojąs *daiktas*. Šia prasme M. Heideggeris ir nusako mokslinio pažinimo esmę: mokslas „pirmąjį ir paskutinįjį žodį teikia išimtinai pačiam daiktui"[52]. Mokslininkas kaip žmogiškasis asmuo čia yra nebylus. Jis paruošia tik sąlygas, kad prabiltų daiktas. Jis yra, vaizdingais M. Schelerio žodžiais tariant, tik „metodo garsiakalbis", kuriuo prabyla „daikto logikos apspręstas vyksmas"[53]. Mokslinis pažinimas yra įsižiūrėjimas ar įsiklausymas į tai, kaip daiktas veikia. Tai daikto prakalbinimas ir jo atsakymo suėmimas į tam tikrą — dažniausiai matematinę — formulę. Nuosekliai tad, pastebi Heideggeris, čia „jokia sritis nė neturi pirmumo: nei gamta prieš istoriją, nei atvirkščiai; vienas objektų dorojimo būdas neviršija kito"[54]. Kiek mūsasis pažinimas reiškiasi *mokslo* būdu, tiek visur ir visados byloja daiktas savomis savybėmis bei savais dėsniais.

Šisai pirmasis ir paskutinysis daikto žodis ir padaro, kad *mokslas galioja visiems*. K. Jaspersas mokslinį žinojimą yra pavadinęs „verčiamuoju žinojimu", siekiančiu tiek toli, kiek siekianti pati daikto prievarta[55]. Tai reiškia: mokslo pažinčių negalima laisvai rinktis. Be abejo, žmogus nėra verčiamas šias pažintis pasisavinti; jis gali mokslo išdavomis nesidomėti ir todėl nuo mokslo pažangos atsilikti. Moderniojo mokslo akivaizdoje visi esame tokie didesni ar mažesni „atsilikėliai", kadangi arba nesugebame, arba nenorime jo išdavų studijuoti ir padaryti jų mūsojo išsilavinimo sandu. Jeigu betgi ryžtamės su jomis susipažinti, tai neišvengiamai šiame ryžte esame vedami prievartinės jų prigimties. Mokslo išdavų atžvilgiu neturime laisvės vienas priimti, o kitas atmesti — pagal mūsų pačių įsitikinimus, pažiūras ar net skonį. Mes negalime rinktis Ptolemėjo ar Koperniko pasaulėvaizdžio, kaip kad galime rinktis Platono ar Marxo pasaulėžiūrą, nes heliocentrizmas yra verčiamoji mokslo išdava. O verčiamoji ji yra todėl, kad šia išdava byloja pats daiktas, buvojąs visiškai nepriklausomai nuo mūsų, todėl atskleidžiąs savo sąrangą, neturinčią su mūsų norais, įsitikinimais ar skoniu jokio ryšio. Būtų tad žmogiškai nerimta šiam atsiskleidimui užsitverti ar jo nepriimti. Žinoma, mes galime abejoti mokslo išdavų *tiesa*, tačiau tokiu atveju mums yra atviras kelias patiems pasitikrinti šią tiesą. Kas abejotų, ar Kolumbas tikrai atrado Ameriką, galėtų

ją „atrasti" pats. Eidami tokio pasitikrinimo keliu, mes prieitume ir tą pačią išdavą. O jei mūsų išdava būtų kitokia, ir mes savame kelyje nebūtume suklydę, tai reikštų, kad savu žygiu patikslinome ar pakeitėme ligšiolinį *mokslo tyrinėjimo būdą ir kad nuo dabar mūsų išdavos* turės verčiamąją galią kitiems. Bet visose pastangose visados kalbės daiktas, o ne mūsų asmuo. Štai kodėl mokslo išdavai visu plotu ir tinka tiesos aptarimas, kad tiesa esanti minties atitikimas daiktą. Daiktas čia iš tikro yra vienintelis tiesos mastas.

Kaip tik dėl šios priežasties daiktinis mokslo išdavos pobūdis ir šios išdavos tiesa sąlygoja vienas kitą. Kol kuris nors mokslo teiginys tebėra asmeninio pobūdžio, tol jis yra arba iš viso netiesa, arba dar neįrodyta tiesa. *Sakysime: kol Koperniko teorija buvo tiktai jo teorija,* tol geocentrizmas tebevyravo ir toliau. Mokslinė pažintis virsta verčiamuoju žinojimu tik tada, kai išsivelka iš asmeninio savo pobūdžio, nes tik tada nutyla mokslininkas, o prabyla pats daiktas. Tik tada kiekvienas gali pakartoti mokslininko nueitą kelią ir patikrinti jo prieitą išdavą. Daiktinis pobūdis mokslui — tiek veiksmui, tiek išdavai — yra ne atsitiktinis, bet esminis. Tik į daiktiškumo matmenį pakeltas mokslo teiginys atsiskleidžia kaip verčiamasis, apspręsdamas mūsų protą daikto sąranga ir todėl panaikindamas jo atžvilgiu mūsų laisvę. Todėl N. Berdiajevas, kaip jau minėjome, mokslą ir kildina iš būtinybės. Mokslas, pasak jo, esąs *klusnumas*: „jo matmuo yra ne laisvė, o būtinybė"[56]; būtinybei gi reikia paklusti, kitaip ji mums neatsiskleidžia. Tik būtinybės erdvė yra mokslo erdvė. Perėjęs į laisvės erdvę, mokslas liaujasi: laisvės mokslo nėra. Net ir tokie mokslai, kaip psichologija ar sociologija, kurių objektas yra laisva būtybė laisvais savo veiksmais, tiria šią būtybę ir jos veiksmus taip, tarsi jie būtų *nelaisvi*. Laisvės prado išskyrimas yra neišvengiama šių mokslų įgalinimo sąlyga. Tuo labiau tai tinka kitiems mokslams, kurių pats objektas yra būtinybės apspręstas. Užtat N. Berdiajevas ir teigia, kad „mokslas dvasios neišlaisvina", kadangi jis „savo esme ir tikslu" pažįsta pasaulį „tiktai būtinybės atžvilgiu: būtinybės kategorija yra pagrindinė mokslinio mąstymo kategorija. Mokslas kaip toks laisvės pasaulyje nemato" (t. p.). Nuosekliai tad jis negali jos teikti nė žmogui. Priešingai, mokslas net ir patį žmogų mėgina įtraukti į būtinybės sritį, kad galėtų jį tyrinėti kaip savą objektą.

Daiktinis tačiau yra ne tik mokslo pažinimas ir jo išdava, bet *daiktinis yra ir mokslinio pažinimo būdas.* Mokslinį pažinimo būdą arba pažinseną, kuri turi mus vesti į mokslinę išdavą ir iš tikro į ją veda, vadiname *tyrimu.* Tai pavadinimas, šiandien tiek dažnai kartojamas, jog yra virtęs beveik jau nuodėva. Tačiau tai nėra nei blogybė, nei tuo labiau atsitiktinybė. Mūsajame istorijos tarpsnyje, kai mokslas vis labiau apvaldo ir persunkia gyvenimą, tyrimas savaime tampa kasdienos rūpesčiu. Įvykdyti betgi šį rūpestį galime tik tuo atveju, kai tyrimą paverčiame mūsąja pažinsena: *pažinti tiriant* — štai mūsų meto gnoseologinė akivaizdybė. Kas nesiduoda būti tiriamas, tą laikome negalimu nė pažinti, vadinasi, nevertu mūsų dėmesio. Mokslas kaip pajėga ir tyrimas kaip prieiga prie šios pajėgos sąlygoja vienas kitą ir nesileidžia būti perskiriami. Tik tirdami ir susivokiame pasaulyje, ir jį apvaldome, ir jame išsilaikome.

Tačiau kas yra tyrimas pats savyje? Tai daugiau negu polinkis pažinti, apie kurį kalbėjo Aristotelis, laikydamas jį visiems žmonėms įgimtu. Tyrimas yra ypatinga šio polinkio lytis, pagrįsta pažinimo turtėjimu. Kur pažinimo turtėjimas dėl kurios nors priežasties yra negalimas, ten tyrimas yra beprasmis, kadangi tokiu atveju jis nieko nepatiria arba neištiria. Turtėjimas vis naujomis pažintimis yra būtina tyrimo atrama. Bet kaip tik šis pažinimo turtėjimas ir stumia mokslą, kad peržengtų pažįstantįjį subjektą arba mokslininką. Tirdamas ašen jungiuos į tokį vyksmą, kuris prasidėjo prieš mane ir kuris eis ir po manęs. Mano asmuo nėra šio vyksmo nei pagrindas, nei vidurkis, o tik įrankis palaikyti jo eigai. Aš galiu teikti jam ir didelį įnašą, tačiau jis atima jį iš manęs, įjungia į visumą ir nubraukia nuo jo bet kokią mano žymę, taip kad aš galop savo darbo net neatpažįstu. *Mokslo laimėjiniai istorijoje yra bevardžiai,* o tie, kurie esti siejami su kokiu nors vardu, yra tiek nuo šiojo nutolę, jog mes dažnai net nė nežinome, kad jie yra buvę asmenų vardai (pvz., vatas, amperas, voltas, rentgenas, dyzelis): jie yra virtę „daiktavardžiais" tiesiogine šio žodžio prasme, pažymėdami nebe asmenį, o gryną daiktą. Mokslo pradininkų įnašas paprastai išsivysto tiek, jog galop pradingsta šio išsivystymo turtingume. Juk ką gi reiškia, sakysime, G. Galilei, kuriam priskiriamas teleskopo atradimas, šiandieninės elektroninės teleskopijos padėčiai? Tyrimas yra

toksai pažinimo būdas, kuriame dalyvauja *daugelis* ir kaip tik dėl to „vienas" paskęsta šiame „daugelyje".

Tad į klausimą, kas yra tyrimo subjektas, turime atsakyti: *šisai daugelis*, vadinasi, bevardė eilė, anaiptol nesudaranti bendruomenės, į kurią asmuo būtų priimamas. Tyrimo subjektas yra *kolektyvas-team*, apimąs atskirus tyrėjus ir juos apjungiąs ne žmogiškuoju asmens artumu, o daiktinių išdavų bendrumu. Tyrimo vyksme asmuo darosi bejėgis, kadangi jis negali nė žingsnio žengti neatsirėmęs į tai, kas yra ano „daugelio" laimėta. Tyrimas kaip mokslinė pažinsena nesulaikomai išsivysto į visuotinį anonimą. Ir juo sparčiau mokslas žengia priekin, juo labiau stiprėja ir jo anonimiškumas. Daug kas čia regi mūsojo tarpsnio ir mūsosios kultūros nelaimę. Galimas daiktas, kad taip yra žiūrint į tai žmogiškojo asmens atžvilgiu. Tačiau mokslinio pažinimo atžvilgiu anonimiškumo augimas yra būtinybė ir tuo pačiu mokslo stiprybė. Mokslas gyvena tik tyrimu, tyrimas gi laikosi daiktiškumu, o daiktiškumas reikalauja, kad tyrinėtojo asmuo pasitrauktų į šalį, leisdamas prabilti daiktui. Ir tik asmens išskyrimas įgalina mokslinės tiesos pastovumą: *kas moksliškai yra tiesa, yra tiesa visiems laikams*. Štai kodėl kiekviena gnoseologinė laikysena, kuri lenkia žmogų daiktui, yra iš esnės *mokslinė* laikysena, vis tiek, ar ji reikštųsi filosofijoje, ar net teologijoje. Ši laikysena ugdo polinkį tirti viską, visur ir visados, stengtis visa pažinti moksliškai, nepaisant, ar tyrimas kaip pažinsena tiriamajai sričiai tinka, ar netinka. Tyrimo persvara yra mūsų metu pasidariusi neabejotina, kadangi ir mokslo persvara yra neabejotina.

2. Asmeninis filosofijos pobūdis

Prieš mokslo pastangą daiktiniu pobūdžiu užgožti visą žmogiškojo pažinimo plotą kaip tik ir sukyla filosofija, teigdama *asmeninį* pažinimo pobūdį — ne tam, kad anąjį neigtų, bet tam, kad parodytų, jog filosofija gnoseologiniu savo santykiu su tikrove yra visai kas kita negu mokslas. Jau pačia savo kilme filosofija nurodo į asmens pirmenybę. Juk tiek nuostaba, tiek abejonė, tiek kančia kaip filosofijos šaltiniai yra žmogaus kaip asmens atoveika į būtybės gelmės matmenį darnos, apgaulės ir maišaties pavidalais. Filosofija, kaip sakyta, iš šios atoveikos kyla ir todėl esti atveikiančiojo asmens apsprendžiama. Taikant filosofijai ankstesnius Heideggerio žodžius apie

pirmąjį bei paskutinįjį žodį pažinime, reikia tarti, kad filosofija pirmąjį ir paskutinįjį žodį teikia *asmeniui*. „Filosofinis mąstymas,— pasak K. Jasperso,— privalo kiekvieną kartą būti pradinis (ursprünglich). Kiekvienas žmogus turi jį vykdyti pats" [57]. Tai reiškia: filosofavimas nėra tęsiamas, kaip mokslinis tyrimas, bet pradedamas vis iš pradžios; arba filosofija yra pradinė, arba jos iš viso nėra.

Tai ta pati mintis, kurią randame jau Sokrato ir Platono nusistatyme filosofavimo atžvilgiu; nusistatyme, tiek griežtai pabrėžusiame asmeninį filosofavimo pobūdį, jog jo esmė buvo regima ne daikto apspręstame atsakyme, bet asmens keliamame klausime. Filosofinis pažinimas ateinąs, pasak Sokrato ir Platono, ne iš viršaus, vadinasi, iš daiktinio pasaulio, bet kyląs iš sielos gelmių. Užtat pokalbis ir esąs pagrindinė filosofavimo lytis: pokalbio dalyvis išjudinąs sielą ir vedąs ją ligi tokio akimojo, kai ji pati iš savęs pradedanti semtis pažinimo. Pokalbio dalyvis esąs tik akušerė, o jo veikla — akušerės pagalba gimdyvei (maieutikē). Savais klausimais, priekaištais, kritinėmis pastabomis jis padedąs sielai pagimdyti tą ar kitą pažintį. Nėra abejonės, kad ši sokratiškai-platoniškoji gnoseologija yra ankštai susijusi su sokratiškai-platoniškąja metafizika, būtent: su kitados buvusiu sielos gyvenimu idėjų karalijoje, kurioje ji pažinusi būtį, kaip ji esanti savyje. Anasai pažinimas pasilikęs sielos gelmėse, nors žemės bei kūno ir buvęs iškreiptas, nuslėgtas ir aptemdytas. Tačiau reikią tik šį sluogą nuimti, šią iškraipą atitiesti, šią tamsą pašalinti, ir tikrasis pažinimas vėl sužibėsiąs sieloje. Tai kaip tik ir vykdąs filosofinis „akušerijos menas", kurį Sokratas bei Platonas savo pokalbiuose taip sėkmingai naudojo. Platoniškojoje gnoseologijoje pažinimas yra ne kas kita, kaip filosofinio svarstymo pažadintas atsiminimas (anamnēsis), vadinasi, pačiame žmogaus viduje surasta, bet nieku būdu ne iš viršaus gauta įžvalga.

Galima šią platoniškąją sielos metafiziką ir pažinimo kaip atsiminimo sampratą priimti ar jos nepriimti, viena betgi lieka čia nepaneigiama, būtent apsprendžiamasis pažįstančiojo subjekto vaidmuo filosofiniame pažinime. Filosofuoti reiškia ne mokyti ar mokytis, o klausimą *peršnekėti* (dialegestai), vadinasi, pakaitomis persvarstyti ligi galo. Šitoks tačiau persvarstymas yra esmiškai asmeninis veiksmas. Jį įgalina ne jau esančių pažinčių prisiėmimas, bet savojo Aš veikimas, pažadintas arba nuostabos,

arba abejonės, arba kančios. Savais klausimais Sokratas stengėsi pokalbio dalyvį paakinti mąstyti tuo, kad sukeldavo jam nuostabą. Kai jo pokalbininkas, kaip tai ypač ryškiai matyti Platono dialoge „Teaitetas", tardavo: „Aš nepaprastai stebiuosi. Kaipgi čia dabar gali būti" [58], Sokrato uždavinys baigdavosi: nuostabos ištiktas mąstytojas galėdavo filosofuoti toliau jau ir pats vienas. Sokratas neteikdavo jam jokio atsakymo, nes iš anksto gautas atsakymas patenkina mokslinį, bet jokiu būdu ne filosofinį pažinimą. Filosofinis pažinimas išauga iš paties filosofuojančiojo. Tai ir yra giliausia prasmė Platono dialektikos, jo mokslo apie pažinimą kaip atsiminimą, jo pažiūros į filosofavimą kaip dalyko peršnekėjimą.

Iš tikro yra nuostabu, kad graikai, tiek stipriai pabrėžę bendrybę ir net neturėję asmens sąvokos, filosofavime savaime atrado asmeninį pradą, pagal jį suvokdami ir pačią filosofiją, kas Platono pažiūrose išeina aikštėn visu ryškumu. Ir šis graikiškasis atradimas nebedingo filosofijos istorijoje nė vieną jos tarpsnį. Tiesa, jis kartais būdavo nuslegiamas arba mokslinių pažinčių, kaip Aristotelio raštuose, arba teologinių duomenų, kaip Tomo Akviniečio veikaluose. Iš esmės tačiau ir šie mąstytojai filosofavo pagal savo asmenį, kiek jie buvo *filosofai*, o ne mokslininkai ar teologai. Ne be pagrindo tad teigia N. Berdiajevas, kad „kiekviena reikšmingesnė filosofija nešasi su savimi filosofo asmenybės antspaudą. Ne tik Augustino, Pascalio, Schopenhauerio, Kierkegaard'o ir Nietzsche's filosofija buvo asmeninė; ne mažiau asmeninė buvo ir Platono, Plotino, Spinozos, Fichte's, Hegelio filosofija (p. 39). <...> Tik visiškai neoriginali ir nekūrybinė filosofija gali likti neasmeninė" [59]. Tai priešingybė tam, ko reikalaujama iš mokslo. Mokslas lieka įtartinas tol, kol nešasi mokslininko asmens žymę. Filosofija darosi įtartina, kai mėgina filosofo asmens žyme nusikratyti.

Asmeninis filosofinio pažinimo pobūdis prasideda pačiu klausimu. Jau esame kalbėję, kad klausimas nėra filosofijos kilmės šaltinis, bet pirmykštė filosofavimo lytis: *filosofuojame klausdami.* Ir štai ši pirmykštė filosofavimo lytis pasirodo esanti giliai asmeninė: filosofuodami klausiame visados mūsų pačių dėlei. Mokslo srityje klausiame grynai daiktiškai, vadinasi, daikto dėlei. O jeigu mokslas, įkūnytas technikoje, ir teikia ką nors „mūsų dėlei", tai tik todėl, kad jis visų pirma yra pažintas daikto dėlei.

Be smulkmeniško traukos dėsnių pažinimo jų pačių dėlei nebūtų įmanoma kosmonautika mūsų dėlei. Tuo tarpu filosofijoje šis „mūsų dėlei" yra ne filosofavimo išdavos pritaikymas, bet pats pradinis taškas. „Kiekvienas metafizinis klausimas,— sako M. Heideggeris,— gali būti tik taip keliamas, kad ir pats klausėjas būtų kartu klausiamas, vadinasi, į klausimą įjungiamas. Metafizinis klausimas turi būti keliamas tik išeinant iš esminės klausiančiojo žmogaus būklės. Mes klausiame dabar ir čia pat mūsų dėlei" [60]. Kitaip tariant, filosofuodami pasiklausiame būtybę, tačiau taip, jog šis pasiklausimas apglobia ir mus pačius, kadangi ir mes esame būtybė, kuriai jos būtis ypatingai rūpi. Užtat K. Jaspersas ir teigia: „Filosofuodamas visados esu prie savęs paties, niekados ne prie gryno daikto" [61]. Moksle pažįstantysis subjektas telkiasi aplinkui daiktą taip, jog jo būtybė pasitraukia šalin, net pamiršdama savo vardą. Filosofijoje pažįstantysis subjektas „yra liečiamas kaip jis pats. Kas filosofuoja, kalba apie savą būtį; kas to nedaro, tas nė nefilosofuoja" [62].

Dar daugiau: „Kiek filosofavimas trokšta būti tik objektyvus (vadinasi, nusikreipęs į daiktą ir šiojo apspręstas.— *Mc.*), tiek jis liaujasi buvęs filosofavimas. Kas moksle gali būti prasminga ir vaisinga, būtent leisti galioti daiktui, filosofijoje virsta apgaule" [63]. Kas manosi galįs filosofuoti „neasmeniškai ir įrodomai" (B. von Brandenstein), tas tuojau nuslysta į mokslo plotmę ir savam asmeniniam įsitikinimui mėgina priskirti verčiamojo žinojimo kokybę, privalomą priimti kiekvienam. Šitokią daiktinę filosofijos tariamybę vadiname *dogmatizmu*. Kiekviena filosofija, norėdama būti neasmeninė, virsta dogmatine, kadangi laiko savo išdavas verčiamuoju žinojimu, kuriuo jos nėra ir negali būti. Išskirti asmenį iš filosofijos reiškia iškreipti pačią filosofinio pažinimo prigimtį, nes, užuot tapusi mokslinė, tokia filosofija tampa tik dogmatinė; dogmatizmas gi yra kiekvienos filosofijos mirtis. Filosofija ir asmuo yra tiek ankštai susiję vienas su kitu, *jog juos perskiria tik filosofijos žlugimas.*

Asmeninis filosofijos pobūdis grindžia ir tolimesnę filosofinio pažinimo savybę, kurią pavadintume *„egzistencine"*. Jau pradžioje esame minėję, kad šioje knygoje mėginsime apmąstyti filosofiją kaip žmogiškojo būvio apraišką, kuri tačiau šiame būvyje randa vietą ne ta prasme, kad buvotų *šalia* daugybės įvairių kitų apraiškų, bet kad ji apsprendžia paties šio būvio lytį. Tai nėra dorinis

apsprendimas, bet paties būvio linkmė: filosofija yra būsena. *Buvojame taip, kaip filosofuojame.* Filosofijos ir žmogaus būvio vienybė yra lygiai tokia pat ankšta, kaip filosofijos ir asmens vienybė. O jeigu Krikščionybė, kaip sakyta, filosofiją kaip būseną neigia, tai tik todėl, kad jį filosofavimą keičia tikėjimu, paversdama *šįjį* krikščioniškojo būvio lytimi. Bet tokia pakaita kaip tik ir yra geriausias įrodymas, jog filosofija sudaro ne vieną kurį atskirą mūsų būvio veikmenį, o paties šio būvio būdą arba mūsų pačių būseną, apimančią visus veikmenis, nes tik tokiu atveju filosofija gali būti tikėjimo varžovė. Būdamas krikščionies būsena, tikėjimas negali susitaikinti su filosofine būsena, kaip ją yra suvokę bei vykdę graikai. *Iš šio tad* nesusitaikymo ir kyla anasai gilus sankirtis, kuriuo yra pažymėti tikėjimo ir filosofijos santykiai istorijoje. Kaip šį sankirtį būtų galima pašalinti, yra skirtinas klausimas, reikalingas ir skirtino apmąstymo. Šitoje vietoje pakanka tik įsisąmoninti, kad ano sankirčio tikrovė remiasi abiejų apraiškų — filosofijos ir tikėjimo — kaip žmogiškųjų būsenų tikrove. Abi apraiškos yra visybinio pobūdžio, todėl būtinu būdu plečia savo reikšmę į visą žmogų ir kovoja viena su kita, jei jų linkmės nesutinka. Tačiau ši kova negali būti numaldoma tuo, kad filosofija yra paskelbiama tikėjimo priemone, kaip tai yra buvę P. Damiano teorijoje viduramžiais, arba kad žmogus yra padalijamas tarp filosofijos ir tikėjimo, kaip tai yra protestantiškojoje H. Gollwitzerio teorijoje mūsų dienomis [64]. Filosofija negali būti nei kam nors priemonė, nei apimanti tik žmogaus būvio dalį, nenorėdama paneigti pačios savęs. *Filosofija yra tokia pat visybinė apraiška kaip ir tikėjimas.*

Teisingai tad W. Weischedelis pastebi, kad būtų tikras išdavimas, „jeigu ašen manyčiau galįs filosofuoti ir kartu vesti gyvenimą, nepriklausomą nuo mano filosofavimo (prisiminkime Eueno elgesį Platono „Fedone".— *Mc.*). Filosofija nėra amatas, kuriuo užsiimame porą valandų, o laisvalaikio metu darome, ką norime. Jei filosofija nori būti gyva, ji turi atspindėti visą mano mąstymą ir visą mano veikimą. Apsisprendęs būti filosofu ir rimtai imdamas šį apsisprendimą, pakreipiu visą savo būvį filosofavimo linkme. Tuo būdu filosofija virsta viso mano gyvenimo apsprendžiamuoju pradmeniu" [65]. Dar ryškiau tai pabrėžia K. Jaspersas sakydamas: „Jei nefilosofuoju kasdien, iš viso nefilosofuoju" [66]. Žodis „kasdien" čia reiškia

ne kasdieniškai sistemingą užsiėmimą, o *esminį atsidėjimą*, neturintį laisvalaikio, kaip jo neturi tikėjimas religijoje ar ištikimybė moterystėje. „Filosofinis mąstymas yra gyvenimas",— gražiai nusako K. Jaspersas filosofijos santykį su mūsų būviu (t. p.). Kitaip tariant, filosofija yra *biografinė*, tai yra mano gyvenimo aprašymas ta prasme, kad pro ją byloja manasis būvis, kaip jis yra susiklostęs manojo laiko vyksme.

Tuo tarpu moksle yra visai priešingai: mūsų būvis ir mūsų pažinimas čia vyksta skyrium ir todėl stovi šalia vienas kito. Mokslinis pažinimas, esmingai kildamas iš daikto, neapsprendžia mūsų asmens. Mokslinio pažinimo ir mūsų būvio vienybė reikštų, kad daikto kategorijos virsta asmens kategorijomis ir kad tuo būdu ir pats mūsasis Aš sudaiktėja. Šisai asmens sudaiktėjimas ir yra šiandien turimas galvoje, kalbant apie žmogaus nuasmeninimą technikoje. Technika yra juk ne kas kita, kaip įkūnytas mokslas. Jeigu tad žmogus tiek nusilenkia technikai, jog šiosios dėsniai tampa jo būvio lytimis, tai tokiu atveju jis ir kaip asmuo esti daikto apsprendžiamas ir pražudo save kaip vienkartybę. Užtat *mokslas niekad neprivalo tapti žmogiškojo būvio lytimi,* nes tai būtų daiktinė lytis, neigianti asmeninę lytį, kuri vienintelė padaro žmogų, kalbant Vydūno žodžiais, „sau—žmogumi". Mokslas gali būti tik vienas mūsų būvio veikmuo, niekad ne mūsų būsena. Kitaip tariant, mokslas gali būti vykdomas tik kaip amatas, kuriam skiriame tik tam tikrą laiko dalį ir tam tikrą gyvenimo sritį. Tapęs visuma, mokslas nužmogina mus savo daiktiškumu. Atsidėjęs mokslui visu savimi, žmogus virsta bevarde minėtojo „team" dalele.

Tai išaiškina ir tariamą prieštaravimą tarp to, ką kalbėjome apie filosofiją kaip būseną, ir to, ką regime gyvenimiškoje tikrovėje. Iš sykio atrodo, kad filosofijos reikmė būti filosofuojančiojo žmogaus būvio lytimi, perskverbiančia visus šio būvio veikmenis, esanti tik idealas, kurio niekas nevykdąs. Juk kas gi esąs filosofijos apsprendžiamas tiek, jog buvotų taip, kaip filosofuoja? Gal tik keistuoliai! Ir vis dėlto šis prieštaravimas yra netikras, nes kasdienoje susiduriame dažniausiai ne su *filosofais,* o tik su filosofijos *mokslininkais* aukščiau svarstyta filosofijos mokslo prasme. Filosofijos mokslas — jos istorija, jos sociologija, jos psichologija, jos tipologija, jos egzegezė — yra toks pat mokslas, kaip ir visi kiti mokslai, todėl jis nė neapsprendžia jam atsidėjusiojo žmogaus būvio visumos.

Ir filosofijos mokslas privalo būti vykdomas tik kaip amatas, vadinasi, tik kaip dalinis žmogaus užsiėmimas, o ne kaip esminis atsidėjimas. Sakysime: kaipgi galėtų filosofijos istorikas padaryti savojo būvio lytį filosofinę? Ir pagal kokią filosofijos sistemą jis susikurtų tokią lytį? Pagal Platono ar Aristotelio? Kodėl gi ne pagal Descartes'o ar Kanto, pagal Hegelio ar Marxo, pagal Heideggerio ar Wittgensteino? Juk jis nagrinėja jas visas kiek įmanydamas objektyviai. Tačiau jis nagrinėja jas kaip buvojančias šalia jo paties, kaip svetimas, vadinasi, kaip daiktinius savo tyrimo objektus. Visos šių sistemų idėjos filosofijos istoriko anaiptol neįpareigoja, nes tai *ne jo* idėjos. Mane įpareigoja tik tai, kas kyla iš mano įsitikinimo, vadinasi, iš manęs paties kaip asmens. Kitų idėjos, kurias tyrinėju istoriškai, sociologiškai, psichologiškai ar kaip kitaip, yra man lygiai toks pat daiktas, kaip religijų istorikui įvairios pasaulio religijos, kaip astronomui dangaus kūnai, kaip biologui organizmo sąranga. Visos anos idėjos yra *man* daiktinio pobūdžio, todėl jomis aš ir neapsprendžiu savojo būvio, kaip jo neapsprendžia savais objektais religijų istorikas, astronomas, fizikas ar biologas. Filosofijos mokslas asmens atžvilgiu jokios pirmenybės neturi, palyginus jį su kitais mokslais, todėl mokslo santykis su asmeniu galioja jam tokiu pat svoriu kaip ir bet kuriam kitam mokslui. Ankstesnis prieštaravimas yra tariamybė todėl, kad atsidėti filosofijai dar nebūtinai reiškia turėti ir filosofinę būseną; jai galima atsidėti ne tik filosofiškai, bet ir *moksliškai*. O atsidėti moksliškai reiškia *nepaversti* mokslo sava būsena. Tai tinka kiekvienam mokslui, tai tinka ir filosofijos mokslui.

Asmeninis filosofijos pobūdis apsprendžia ir jos *subjektą* arba tai, kas filosofiją kuria. Mokslinės kūrybos subjektas, kaip sakėme, yra „aibė" arba „team", vadinasi, bevardė daugybė, mūsų laikais auganti ligi visuotinumo, kadangi tik visapusiškai pasikeičiant tyrimo išdavomis, galima laiduoti tiek paties mokslo pažangą, tiek jo pritaikymą technikoje. Tai reikalauja pasidalinti tiriamąjį darbą kartais net gana smulkmeniškai. Mokslinis darbas visados yra tik *vienas* veikmuo. Mokslas suskyla ne tik į mokslus, bet ir į skirtinas to paties mokslo šakas šakeles: „Darbą paskirstąs daugingumas priklauso mokslo esmei"[67]. Tuo tarpu filosofija yra ir šiuo atžvilgiu mokslo priešingybė. *Filosofijoje darbo pasidalijimo nėra.* Filosofija, vaizdingu M. Schelerio posakiu, „yra nepajėgi būti

darbą skirstančiąja įmone"; ji visados lieka „asmeniškai sujungta su dvasiniu jos autoriaus veidu; didieji metafizikai yra neatstojami"[68]. Mokslo atradimai gali būti sutelktiniai; to paties gamtos dėsnio ar kurios nors jos srities atradėjai bei aprašytojai gali būti ir keli tyrinėtojai — tiek tuo pačiu metu, tiek vienas po kito. Gi filosofijoje yra tik vienas Aristotelis, tik vienas Kantas, tik vienas Heideggeris. Sutelktinis, pakartojamas, lygiagretus darbas yra galimas tik filosofijos *mokslo*,— kaip ir kiekvieno kito mokslo,— bet ne *filosofijos* srityje. „Filosofas,— pastebi N. Berdiajevas,— nėra rūšinės sąmonės telkinys"[69], todėl ir jo darbas nėra kitų darbo santalka, o visados originali jo paties mąstymo išdava. Filosofas niekad nėra „vienas tarp daugelio", kaip mokslininkas, kuris, pasak Schelerio, „niekad nenori teikti visumos, atbaigtybės, sistemos, o tik pratęsti tą ar kitą begalinio mokslinio vyksmo dalį"[70], vadinasi, būti tik vienas anos „aibės" narelis. Tuo tarpu filosofo įnašas niekad nėra tik dalis, bet visados visuma.

Asmenine žyme paženklinto filosofinio darbo nepaneigia nė filosofijos istorijoje žinomos *filosofinės mokyklos*, kurių senovėje — net ir krikščioniškojoje — yra turėję beveik kiekvienas įtakingesnis mąstytojas ir kurios vėliau, augant filosofijai kiekybiškai, susiklostė į filosofinius „tipus" ar „sroves". M. Scheleris laiko filosofinę mokyklą anaiptol „ne istorine atsitiktinybe", o filosofijos „dalyką atitinkančia būtina sociologine jos buvojimo lytimi"; mokykla visados turinti savo vidurkį, būtent *išminčių*, kurio asmuo minėtą visumą palaiko ir išreiškia[71]. Šis asmeninis vidurkis, būdamas esmėje „vado tipas" ir „savitas asmeniškai dvasinis pavidalas", kaip tik ir kuria „tokią ar kitokią pažinimo sistemą", turinčią savo objektu „pirminius pasaulio sandus, vadinasi, visą pasaulį, o ne kurį nors skirtingą profesinį mokslą"[72]. Mokslininkas, įsijungęs į mokslinio vyksmo eigą, yra tik paskutinysis: jis mato daugiau todėl, kad „stovi ant savo pirmtako pečių"; tuo tarpu „kiekvienas didis filosofas žvelgia galų gale vienišas į pasaulį, į Dievą ir į patį save"[73]. Tačiau kaip tokiu atveju galima kalbėti apie „mokyklą", kurios jau pati sąvoka, atrodo, reikalaujanti bendruomeninės veiklos, filosofijos atveju — bendruomeninio mąstymo? Kas yra visi tie, kurie yra susitelkę aplink išminčių kaip dvasinį mokyklos vidurkį?

S. Kierkegaard'as filosofinę mokyklą laiko mąstymo

nuosmukiu. Vienoje savo dienoraščių vietoje (1837) jis palygina filosofiją su žalčio išnara: „Kiekviename žingsnyje, kurį filosofija žengia, ji palieka užu savęs savo išnarą, į kurią tuoj pat sulenda kvailesnieji jos šalininkai" [74]. Istorijoje buvusios filosofinės mokyklos kaip tik ir esančios tokios išnaros: platonininkai ir aristotelininkai, stoikai ir epikūrininkai, tomistai ir skotistai, kantininkai ir hegelininkai, egzistencialistai ir marksistai esą tokie kvailesnieji savo mokytojų sekėjai, nebegyvą šių mokytojų sistemą—išnarą padarę savojo mąstymo buveine. Be abejo, daugeliu atvejų Kierkegaard'as yra teisus: „jurare in verba magistri — aklai tikėti mokytoju", šventai laikytis jo žodžių, tyrinėti jo mokslo smulkmenas, vengiant bet kokio nutolimo ar savos interpretacijos, ir todėl baigti aleksandrizmu yra kiekvienos „mokyklos" likimas. Šia prasme iš tikro galima „mokyklą" laikyti mąstymo nuosmukiu ir suvokti ją kaip kvailesniųjų gyvenvietę. Antra vertus, argi Aristotelis nėra išaugęs iš Platono „akademijos"? Argi Marxas, parašęs straipsnį „Kleanthes" (1837), neprisipažino savo tėvui, kad paskutinis šio straipsnio sakinys „buvo Hegelio sistemos pradžia"? [75] Argi pats Kierkegaard'as nesisukinėjo Hegelio filosofijos rėmuose, nors ir būdamas neigiamoji šios filosofijos atoveika? Argi Heideggeris nėra fenomenologinės Husserlio mokyklos auklėtinis? Ar tad būtų teisinga kiekvienos filosofinės mokyklos kiekvienus šalininkus laikyti kvailokais savo mokytojo „išnaros" įnamiais?

Atrodo, kad teisingai į šį klausimą atsako K. Jaspersas. Filosofinės mokyklos jis neneigia, tačiau tik tokiu atveju, jei ją sudaro ne mokytojo vardas, o *mąstantieji*, nes tik jie esą „mokyklai" ir artimi, ir tolimi: artimi tuo, kad filosofuoja drauge, tolimi tuo, kad filosofuoja savarankiškai. „Šitokios mokyklos nariai,— sako Jaspersas,— gali virsti tikrais filosofiniais priešininkais, griežtais, bet sykiu ir riteriškais" [76]. Užtat tikra filosofinė mokykla, pasak Jasperso, esanti tik ta, kurioje nėra „mokymo vienybės" (t. p.), o tik „filosofinio gyvenimo sąjunga" (t. p.). Kas filosofuoja mėgindamas kurti ar išlaikyti mokyklą tos pačios filosofijos *turinio* prasme, tas jau iš pat pradžios filosofuoja netikrai. Šiuo atžvilgiu Jaspersas sutaria su Kierkegaard'u: „Kas kaip mokinys perima kito kaip mokytojo mokslą bei metodą, tas paverčia juos paviršutinybėmis. . . Mokinys gali turėti istorinę reikšmę: jis gali saugoti didelio filosofo veikalus ir pateikti apie juos žinių; jis gali

taip pat, pakeisdamas jo minčių sąrangą, nušviesti filosofą atodairom; jis gali jį techniškai praplėsti ir, pastatęs save greta filosofo, šįjį iš tikro paryškinti; bet jis negali filosofuoti", nes kol žmogus „laikosi ko nors įsikibęs", tol filosofijos nėra [77]. Nuosekliai tad kur iš filosofinės mokyklos išauga tikras filosofas, ten visados randame *lūžį* su mokytojo pažiūromis: Platonas — Aristotelis, Hegelis— Kierkegaard'as, Hegelis—Marxas, Husserlis—Heideggeris. Filosofinė mokykla asmeninio filosofijos pobūdžio ne tik neneigia, o greičiau jį stiprina, nes tapti filosofu filosofinėje mokykloje galima tik tuo atveju, jei mąstytojas, filosofuodamas drauge su kitais, visu svoriu išsako save kaip asmeninę vienkartybę. *Filosofinė mokykla užtat ir gali būti bendra tik filosofavimu, bet ne filosofija.* Filosofavimo bendruomenę gi reikia čia suprasti ne kaip to paties darbo skirtinas dalis atliekantį „team", o kaip kiekvieno filosofuojančiojo atliekamą *visą darbą*, susitinkant pokalbio, kaip tai regime Platono dialoguose. Filosofavimas yra nepadalijamas: jis yra veiksmas (actio), bet ne veikmuo (functio). Todėl jo ryšys su asmeniu yra nenutraukiamas; atsisakyti šio ryšio ar jį suardyti reikštų atsisakyti ir paties filosofavimo, paverčiant jį atpasakojimu — tegu ir labai talentingu — *kito* pažiūrų. Asmuo yra iš tikro kiekvienos filosofijos likimas. Čia slypi giliausia jos skirtybė nuo mokslo ir kartu prieiga suvokti jos esmei.

3. Filosofijos ir mokslo būsena istorijoje

Šalia skirtingo santykio su daiktu ir su asmeniu iškyla dar viena būdinga filosofijos ir mokslo skirtybė, būtent jų santykis su *laiku* istorinio vyksmo prasme. Šis santykis paprastai esti nusakomas pastovumo ir kaitos priešingybe, kuri filosofijoje ir moksle yra susiklosčiusi kaip tik atvirkščiu būdu.

Filosofija yra nuostabiai pastovi kaip žmogiškojo būvio reiškinys. Nepaisydama valstybės persekiojimų, Bažnyčios nepasitikėjimo, mokslo paniekos, filosofija vis dėlto sugebėjo išsilaikyti Vakarų dvasios istorijoje visą metą. Dar daugiau: „Savo įtaką ji išplėtė tiek, jog virto nepakeičiamu vakarietiškojo lavinimo sandu, kuris įtaigauja ne tik asmenį, bet ir visuomenę: istorinio gyvenimo pavida-

lai tampa tos ar kitos filosofijos regimybėmis — net ir tada, kai filosofija yra neigiama, kaip tai šiandien vyksta, sakysime, mokslo srityje, kurio reikmės užnugaryje irgi slypi tam tikra filosofija"[78], anot teisingų W. Szilasi'o žodžių: „Mokslininkas veikia filosofijos rėmuose, nors apie filosofiją nebūtų nieko nė girdėjęs"[79]. Subjektyvus mokslininko nefilosofiškumas dar anaiptol nepašalina objektyviai užu mokslo slypinčios filosofijos, kurią atrasti gali betgi tik filosofija, nieku būdu ne pats mokslas savomis priemonėmis. Tuo labiau tokios vidinės filosofijos esama politikoje, socialinėje visuomenės sąrangoje, mene, dorovėje ir religijoje. Kaip filosofavimas yra nepašalinamas iš asmens būvio, taip filosofija yra nepašalinama iš gyvenimo pavidalų sąrangos. Šia prasme filosofija iš tikro yra nuostabiai pastovi.

Šis tačiau filosofijos pastovumas yra grynai formalinis; jis reiškia tik nepaliaujamą filosofijos trukmę laiko eigoje. Pasižvalgę gi po jos turinį, turėsime pripažinti, kad filosofija yra tokia kaiti, kaip jokia kita žmogiškojo būvio apraiška. *Kaita yra tikroji filosofijos būsena istorijoje.* Be abejo, kaitus yra ir mokslas, tačiau mokslo kaita yra augančio reiškinio kaita: čia pasilieka tai, kas pasiekta ar kiek paaugta. Kas yra mokslo pametama kaip „išnara", niekados nėra jam tikrai priklausę. Geocentrizmas niekad nėra buvęs *mokslas*, kadangi saulė niekad nėra skriejusi aplinkui žemę. Tuo tarpu filosofijos „išnaros" yra buvusios ir tebėra *filosofija* tokia pat prasme, kaip ir šiandieniniai jos pavidalai. Heideggeris nėra tikresnis filosofas už Parmenidą. Užtat Mendelejevas yra tikresnis mokslininkas už Demokritą. Mokslas kinta savo kiekybės ir kokybės atžvilgiu: jis plinta ir gilėja. Tačiau tai, kas yra jo laimėta kaip tiesa, vadinasi, kaip daikto atitikmuo, lieka pastovu visiems laikams. Tuo tarpu filosofijos kaita perskverbia pačią jos tiesą. Filosofija keičia ne tik atsakymus į atskirus klausimus; ji keičia ir savo pagrindus; net pati jos sąvoka yra nepastovi. Ne sykį istorijoje filosofija yra virtusi priešingybe to, kas yra buvusi anksčiau. Net ir to paties pavidalo mąstyme vyksta pagrindžių pakaitų — ne pataisos, bet pradmės prasme: Dunsas Scotas anaiptol nėra Tomo Akviniečio „taisytojas" ar „papildytojas", o scholastinio mąstymo laužėjas asmens pirmenybės linkme; čia pirmą kartą graikiškoji bendrybė yra lenkiama individualiniam buvimui, skelbiant šįjį esant individualų pačiu savimi, o ne gaunantį individualumą iš medžiagos, apréžtos

kiekybe — „materia signata quantitate" (Tomas Akvinietis). Tuo būdu filosofija virsta iš esmės neužbaigiama — ne todėl, kad ji būtų dar ne viską pažinusi (tai mokslinio pažinimo neužbaigtybė), bet todėl, kad šisai „dar ne" filosofijoje iš viso neturi prasmės. Filosofijos kaita yra ne jos turinio nepilnumo, o jos pačios *atvirumo* išraiška. Kas yra atvira, tam „dar ne" yra priešingybė, užsklendžianti jo atvirumą. Todėl kas kalba apie „dar ne", mąsto moksliškai, ne filosofiškai. „Dar-ne-būties" (E. Bloch) ontologija yra nesusipratimas: tai kosmologinės būsenos sankaita su ontologine būsena. Kosmologinis išsivystymas iš tikro reikalauja „dar ne", ontologinis atvirumas išskiria „dar ne". Ontologinį būtybės atvirumą sklaidysime kiek vėliau. Šitoje vietoje tik pastebime, kad šiandienis mąstymas yra gana stipriai įtaigaujamas „dar ne" kategorijos ir tuo būdu vis labiau tolsta nuo filosofijos ir artėja į mokslą, kuriame ateities matmuo yra apsprendžiamasis, kartu betgi filosofijai ir pats tolimasis.

Kuo pasižymi ši filosofijos kaita? — Jau esame sakę, kad filosofija nėra ir negali būti *viena*, kadangi jos šaltinis nėra vienas: kilmės įvairybė kuria ir pavidalo įvairybę, o ši pavidalo įvairybė laiko matmenyje reiškiasi visų pirma *pertrūkiu*. Lyginamas su mokslu, filosofijos kelias istorijoje pasirodo niekad nesąs tolydinis. Mokslo trukmė yra statybinio pobūdžio: kiekvienas mokslas turi savus pamatus, ant kurių kartų kartos renčia tam tikrą statinį. Kiekvienas mokslas esti ugdomas tolydžiai, vieną laimėjimą jungiant su kitu, taip kad pamažu susikuria visuma, turtėjanti tiek kiekybiškai, laimint vis naujų pažinčių, tiek kokybiškai, laimint vis gilesnių įžvalgų. Kiekvienas mokslas laiko tėkmėje tobulėja, vadinasi, daro *pažangą*. Pažanga moksle yra daugiau negu tik istorinė tikrybė; ji, kaip teisingai pabrėžia H. Rombachas, „priklauso mokslo esmei, sudarydama jo paties sandą (Konstituens)" [80]. Pažanga moksle yra susijusi su pačia moksline pažinsena, būtent su *tyrimu*. Tyrimas yra vyksmas, nukreiptas į nežinomus dalykus; kitaip jis būtų beprasmis. Nežinomybės gi atskleidimas ir sudaro pažinimo pažangą. Be abejo, ir moksle pasitaiko kliūčių, nevaisingų tarpsnių, klydinėjimų; tačiau visa tai yra čia daugiau ar mažiau atsitiktinybės, kurios bendrosios mokslo linijos nepertraukia ir jo vidinio tolydumo nesunaikina. Pačia savo sąranga mokslas vieną savo pažinčių sluoksnį tiesia ant kito, įimdamas į savo dabartį tai, kas yra buvę jo praeityje: *mokslo da-*

bartyje glūdi jo išsivystymo visuma. Štai kodėl tos ar kitos srities mokslas tegali būti vienas, nes jo tolydumas suima savin visa, kas kadaise buvo pasiekta kaip tiesa. Mokslo tolydumas laiko eigoje yra išraiška vieningumo jo esmėje.

Viso to kaip tik ir pasigendame filosofijoje. Statybinio pobūdžio filosofija iš viso neturi. Asmeninis filosofavimo bruožas pastoja kelią šiai statybai: filosofiją „statosi" kiekvienas skyrium, o tai suskaldo ją į sroves sroveles, kurios viena kitos ne tik nepratęsia, bet viena kitą kaip tik neigia. Todėl *pertrūkis yra tikroji filosofijos būsena istorijoje.* Tolydumo esama tik tame pačiame filosofijos pavidale. Bet kadangi kiekvienas filosofijos pavidalas anksčiau ar vėliau išsemia savo galimybes ir sustingsta, tai jis savaime pažadina atoveiką kaip savo paties neiginį, kuris išreiškia pertrūkį kuo regimiausiai: paskui vieną filosofijos pavidalą eina kitas ne kaip šiojo tęsinys, o kaip jo neiginys. Nes bet kurio filosofijos pavidalo ar filosofijos mokyklos šalininkams nėra jokios kitos išeities, kaip tik arba savo mokytojo mąstymą mąstyti *toliau* ir tuo jį galop nužudyti, arba jį mąstyti *naujai* ir tuo nuo jo nusigręžti. Tolydumas yra filosofijos mirtis. Filosofiją išlaiko gyvą bei gyvastingą tik pertrūkis. Tiesa, tolydumo stoką filosofijoje kai kas apgailestauja (Kant); kai kas mėgina teikti filosofijai statybinį pobūdį (Husserl). Tačiau visa tai prieštarauja filosofijos ryšiui su filosofuojančiuoju asmeniu, nes kol filosofija yra „rūpestis manimi pačiu" (K. Jaspers), tol ji negali būti nei tolydi, nei statybinė. Asmuo, būdamas vienkartybė, savaime padaro ir rūpestį savimi (arba filosofiją) vienkartinį. Štai kodėl filosofijų gali būti ir yra daugybė. Ir štai kodėl filosofijos istorijoje gali būti tuščių tarpsnių ir krizių, liečiančių pačius pagrindus; joje gali būti nuosmukių ir net subarbarėjimo. Nes tai priklauso ne nuo daikto sąrangos, kaip moksle, o nuo asmens savimonės: smunkant šiai savimonei mados, kolektyvo, propagandos, totalistinės valstybės įtakoje, savaime smunka ir filosofija. Marksistinės filosofijos sustabarėjimas Sovietų Sąjungoje gali būti ryškus tokio nuosmukio pavyzdys mūsų dienomis. Tačiau tokių pavyzdžių rastume visais laikais. Užtat pertrūkis filosofijai yra ne atsitiktinybė, kaip mokslui, o esminė jos savybė. Kas norėtų padaryti filosofiją tolydinę, tuo pačiu mėgintų paversti ją mokslu ir sunaikintų jos prigimtį.

Statybinio pobūdžio stoka filosofijoje padaro, kad jos

vyksmas negali būti vadinamas *pažanga*, kaip mokslo atveju. Tai nereiškia, jog filosofija būtų likusi tokia pat, kokia ji yra buvusi istorinės savo pradžios metą. Filosofijos skleidimasis yra akivaizdybė. Ir vis dėlto šis skleidimasis nėra pažanga, suprantant šiąją kaip nuolatinį bei vieningą tobulėjimą. Tai irgi gana savotiška filosofijos savybė, galima nusakyti žodžiais, kuriais savo metu (1839) P. Čaadajevas yra nusakęs Rusijos santykį su istorija: „Mes augam, bet nebręstam"[81]. Tą pačią mintį pakartojo M. Scheleris filosofijos atžvilgiu: „Kadangi metafizikai,— sako jis,— stinga besikaupiančios (kumulativ) „pažangos", priklausančios pozityvinio mokslo esmei, tai jai stinga ir pačios „pažangos". Metafizika auga įvairiais savo tipais ir šia prasme tobulėja ūgiu, bet ji nežengia priekin"[82]. Tai reiškia: *filosofija turtėja savo pavidalu, bet ji netobulėja savo tiesa*. Filosofijos istorija nėra vis gilėjąs būtybės atskleidimas, kaip to daugelis norėtų. Jokio vis naujų tiesų atradimo ir jų įglaudimo į pažinimo lobyną filosofijoje nėra. Net būtų galima su G. Simmeliu klausti, ar *tiesa* iš viso yra tinkama sąvoka filosofijos vertei nusakyti; juk kam gi šiandien rūpi, ar Platono idėjų mokslas, Spinozos panteizmas, Schellingo gamtos ir dvasios tapatybė, Schopenhauerio valios metafizika yra tiesa[83]? Mokslas, skverbdamasis vis giliau į pasaulio sąrangą, savaime peržengia ir nuvertina tai, ką buvo pasiekęs ligi šiol. Filosofijoje tokio nuvertinimo iš viso būti negali. Filosofijos srityje visi laimėjimai buvoja kartu, nebūdami vieno kurio pralenkti, nes jei kas norėtų regėti filosofijoje pažangą, turėtų turėti mastą, kuriuo galėtų išmatuoti vis naujai pasirodančius filosofijos pavidalus. Betgi niekam tokio masto rasti nėra pavykę. Todėl K. Jaspersas įprastu jam griežtumu ir teigia: „Filosofijoje, lyginant ją su mokslu, pažanga yra esmiškai negalima... Filosofija yra arba visa, arba jos iš viso nėra"[84]. Kitaip sakant, filosofija nėra laike besiskleidžiantis vieningas reiškinys, kuris galėtų būti atbaigtas kažkada ateityje; filosofija yra dauginga, sykiu betgi ir atbaigta čia pat dabartyje jos kūrėjo dvasioje — bent savo apmatais, kurie gali būti kitų, tiesa, išskleisti, tačiau kurie negali būti *pakopa* kokiam nors tobulesniam filosofijos pavidalui. Apskritai pastanga ieškoti filosofijoje pažangos tuo ar kitu atžvilgiu — tiesos samprata (B. von Brandenstein), metodo pataisomis (L. Oeing-Hanhoff) — yra ne kas kita, kaip slapta mokslo perkėla į filosofijos sritį[85].

Kaip tad santykiauja filosofas su filosofijos praeitimi? Šiuo klausimu yra paliečiamas filosofijos *išdavų* vaidmuo. Kas yra filosofijos istorinės išdavos mąstančiajam, jeigu jos nesudaro vieningo statinio ir jeigu jų eilė nereiškia augančios pažangos? Šis klausimas pasidaro ypač aštrus K. Jasperso dialektikos šviesoje. Jaspersas teigia, kad tikrasis filosofavimas niekad nesąs tęsinys, o visados pradmė ir kad todėl pažinti ankstyvesnę filosofiją arba susivokti filosofijos istorijoje anaiptol dar nereiškia filosofuoti. Sykiu tačiau jis taip pat pabrėžia, kad „jokia dabartis negali kildinti naujos filosofijos, neperėjusi jos istorijos kelio" [86]. Užtat Jaspersas ir reikalauja studijuoti filosofijos praeitį. Šią dialektiką jis nusako trumpa formule: „Filosofavimas yra susietas su praeitimi ir sykiu pradinis savyje" [87]. Kitaip tariant, buvusiosios filosofijos negalima pratęsti, nes filosofija yra visados pradžia: tačiau buvusiosios filosofijos negalima laikyti nė praėjusia, nes ji visados yra dabartis. Kaip tai suprasti?

Filosofijos praeities klausimas gali būti atsakomas tik mokslo istorijos šviesoje. „Mokslinis tyrinėtojas,— pastebi Jaspersas,— galvoja apie daiktą, kaip jį apvaldytų, o ne apie praeitį" [88]. Daiktas, ne jo pažinimo kelias laiko eigoje, rūpi mokslininkui. Tai reiškia: *daiktui moksliškai pažinti nėra reikalo įsisavinti jo tyrinėjimo istoriją.* „Fizikos istorija,— teigia Jaspersas,— neturi jokios svarbos jos objektui. Norint žinoti, kas fizikoje yra patirta, pakanka studijuoti dabarties ar pastarųjų dešimtmečių tyrinėjimus" [89]. O taip yra todėl, kad mokslo kelias, kaip minėta, yra tolydinis ir kad todėl šio kelio išdava leidžiasi suimama į tam tikrą vienetą ar net formulę, nereikalaujančią eiti atgal istoriniu jos keliu. Einant fizikos istorijos keliu atgal net ligi rato išradimo, neprieitume nieko, ko nebūtų žinoma šiandien, nes *mokslo dabartis nešasi visą savo praeitį.* Todėl šios praeities istorinis tyrimas jokių naujų pažinčių neteikia ir paties objekto tyrimo neįtaigauja. Norint būti gydytoju, nėra nė mažiausio reikalo gilintis į viduramžių amputacinius metodus. Mūsų dienų astronomui nieko nepadeda babiloniečių ar majų kultūros dangaus kūnų judėjimo apskaičiavimai. To ar kito mokslo istorija yra reikalinga pažinti žmonijos *kultūros* eigai, bet ne pačiam — tam ar kitam — mokslui. Trumpai tariant, mokslo praeitis yra iš tikro virtusi *praeitimi* kaip istorijos mokslo objektu: fizikos istoriją tyrinėja nebe fizika ir medicinos istoriją — nebe medicina, nors jos ir

būtų dėstomos gamtos ir matematikos ar medicinos fakultetuose.

Šia prasme filosofija yra aiški mokslo priešingybė. Nebūdama savo vyksme tolydinė, o gyvendama pertrūkio būdu, filosofija nesiduoda suimama į vieną kurį vienetą dabartyje taip, kad tasai vienetas sutelktų visą jos nueitą istorinį kelią su jo laimėjimais. Pertrūkio būsena suskaldo filosofiją į atskirus pavidalus, buvojančius *šalia* vienas kito, bet ne vienas kitame. Šie pavidalai stokoja statybinio pobūdžio ir todėl negali sudaryti vieno statinio, kuris nuolatos augtų laiko eigoje: *filosofija sklinda gulstiniu, bet neauga statmeniniu būdu.* Užtat tai, kas yra filosofijos dabartyje, ir turi tą pačią prasmę kaip ir tai, kas yra buvę jos praeityje: *filosofijos praeitis niekad nėra praėjusi.* Filosofinę savo biografiją E. Gilsonas prasmingai pradeda žodžiais: „Žmogus, sulaukęs septyniasdešimt penkerių metų, turėtų, rodos, daug ką pasakyti apie savo praeitį. Tačiau jei jis buvo filosofas, paprašytas tarti žodį, tuoj pat pastebi, kad praeities jis neturi" [90]; neturi ne tik ta prasme, kad jo senatvėje kyla tie patys klausimai kaip ir jaunatvėje, bet ir ta prasme, kad jaučiasi nepralenkęs nė vieno iš mąstytojų, gyvenusių anksčiau negu jis,— ne gabumais ar mąstymo gilumu, o pačiu *laiko matmeniu;* ankstesnieji mąstytojai visą metą yra likę jo mąstymo dalyviai bei pokalbininkai. Savo pokalbiu su jais jis pergyvena juos kaip savo amžininkus, kurie tai jam priešinasi, tai su juo sutaria, tai lieka jam abejingi. Platoniškasis filosofavimas kaip pokalbis yra daugiau negu tik literarinė lytis: tai filosofijos praeities sudabartinimas. Filosofija Graikijoje jau buvo buvojusi 200 metų prieš Platoną. Ir vis dėlto jis elgiasi su šiais dviem šimtmečiais ne kaip su praeitimi, o kaip su dabartimi ir jos atstovus laiko ne savo pirmtakais, o savo pokalbininkais ir todėl išvien su jais svarsto tuos pačius, jau kadaise ne sykį svarstytus klausimus.

Šitaip yra filosofuojama visur, kur *tikrai* filosofuojama. Visur yra galynėjamasi su tuo, kas istoriškai yra praėję, bet kas filosofiškai visados tebėra. Filosofija virstų praeitimi tik tada, kai ji mirtų dabartyje. Čia tad ir glūdi filosofijos skirtybė nuo mokslo. Svarstant traukos dėsnį, jokiam mokslininkui Newtonas nėra pokalbininkas, nes čia kalba ne šio dėsnio atradėjas, o pats dėsnis. Svarstant gi judėjimo tikrenybės bei esmės klausimą, Parmenidas,

Ksenofanas, Zenonas kiekvienam mąstytojui yra pokalbininkai tiesiogine šio žodžio prasme.

III. FILOSOFIJA KAIP INTERPRETACIJA

Ieškant filosofijos esmės, paprastai pradedama jos objektu, būtent tuo, *ką* filosofija svarsto. Jeigu tačiau galutinis filosofijos uždavinys yra, kaip sakyta, atskleisti būtį, pasiklausiant būtybę, tai savaime darosi aišku, kad visų pirma reikia suvokti, *kas yra šis pasiklausimas pats savyje* arba tai, *kaip* filosofija savą objektą svarsto. Nes formalinėje „kaip" sąrangoje slypi, pagal Parmenido dėsnį, materialinė „kas" sąranga: suvokę, *kaip* filosofija doroja savą objektą, suvokiame ir tai, *kas* šis objektas yra. Pradėję gi pačiu objektu ir išleidę iš akių jo pasiklausimą, vargu ar prieitume filosofijos esmę, kuri glūdi klausimo *būde*, kaip ir kiekvieno kito gnoseologinio veiksmo. Teisus tad yra šiuo atžvilgiu W. Weischedelis, kuris filosofijos negalią vaisingai spirtis vis labiau sklindančiam Vakarų nihilizmui kildina iš ligšiolinių filosofijos pastangų suvokti save, atsiremiant į objektą, o ne į pažinseną[91]. Užtat mūsasis filosofijos gretinimas su mokslu, keldamas aikštėn jų savybių skirtingumą, ir buvo tam, kad pamažu artėtume prie filosofinės pažinsenos ir tuo pačiu prie filosofijos esmės. Nes atskleidus mokslą kaip filosofijos priešingybę, nebėra sunku atskleisti ir šios priešingybės bendrininką: žinant, kad geometrinė figūra yra tiesioji, yra savaime aišku, kad jos priešingybė bus skritulys.

Nūn mokslo pažinsena, kaip teigėme, yra *tyrimas*: moksliškai pažinti reiškia objektą tirti. Jei betgi mokslas yra filosofijos priešingybė, tuomet filosofijos pažinsena yra mokslo pažinsenos arba tyrimo priešingybė. Tyrimo gi priešingybė yra *interpretacija*: filosofiškai pažinti reiškia objektą interpretuoti. Interpretacija savo ruožtu gali būti dvejopa: galima interpretuoti daikto *reikšmenį* arba ženklą ir galima interpretuoti patį *daiktą*. Pirmuoju atveju stengiamės atskleisti ženklo prasmę, antruoju — daikto esmę. Pirmasis interpretacijos veikmuo buvo žinomas ir Aristoteliui. Priešingai Platonui, kuris žodį laikė daikto atvaizdu (eikon), Aristotelis suvokė jį kaip garsinį mąstomojo dalyko ženklą, kaip kad, sakysime, rašmuo yra vaizdinis tariamojo žodžio ženklas. Todėl tas pats dalykas galįs turėti daugybę žodžių, kaip ir tas pats žodis galįs

turėti daugybę rašmenų: čia slypįs kalbų bei rašybų įvairumo pagrindas. Nuosekliai tad Aristotelis ir reikalavo, kad visų pirma būtų išsiaiškinta, ką reiškia žodis kaip mąstomojo dalyko ženklas. Interpretacija (hermēneia) esanti pagrindinė sąlyga kiekvienam filosofiniam svarstymui ar galynėjimuisi [92]. Šis interpretacijos veikmuo yra likęs gyvas ligi pat mūsų dienų ir taikomas visur, kur tik susiduriame su rašytiniais šaltiniais, kadangi čia visų pirma turime išsiaiškinti žodžio prasmę. O kadangi žodžio prasmė gali būti tiesioginė ir perkeltinė, tai šisai interpretacijos veikmuo yra pagrindęs ir simbolinę teksto sampratą, išėjusią aikštėn ypač Šventraščio aiškinimuose — alegoriniuose (Origenas) ar egzistenciniuose (R. Bultmann). Žodžio interpretacija betgi yra visai kas kita negu daikto interpretacija. Interpretuodami žodį, klausiame, ką jo autorius — tiesiog ar netiesiog — norėjo pasakyti: žodžio interpretacija veda mus į autoriaus *mintį*. Tuo tarpu daikto interpretacija prašoka ir žodį, ir mintį, paliesdama jau patį *dalyką*. Interpretuodami daiktą, klausiame ne autorių, o objektą. Sakysime: žodis „dialegestai", kaip minėta, reiškia „vėtyti", vadinasi, valyti grūdus nuo pelų. Interpretuodami šį žodį, randame autoriaus norą nusakyti juo reikalą skirti tiesą nuo netiesos, gėrį nuo blogio: dialektika yra menas skirti. Tuo žodinės interpretacijos vaidmuo ir baigiasi, bet tuo anaiptol dar nesibaigia pati interpretacija, nes visiškai teisėtai galime ir net turime klausti toliau: o kas gi yra tiesa ir netiesa, gėris ir blogis? kodėl jie yra sumišę tarp savęs? kodėl juos reikia — tarsi iškultus grūdus — „vėtyti", skiriant vieną nuo kito? Žodžio „dialegestai" interpretacija į tai neatsako. Šiam reikalui turime kreiptis į patį dalyką ir jį pasiklausti. Filosofija kaip tik tai ir vykdo. Tačiau ji tai vykdo ne tyrimo, o *interpretacijos keliu*. Žodinė interpretacija yra filosofijai, kaip ir Aristotelis pastebėjo, tik paruošiamoji sąlyga daiktinei interpretacijai.

Kas tad yra ši daiktinė interpretacija? Kas yra interpretacija apskritai? Interpretacijos žodis ir sąvoka yra šiandien pasidarę beveik madiniai: interpretacija esanti visų dvasinių mokslų metodas, visų dvasinių žmogaus būvio apraiškų suvokimo būdas, visos istorinės praeities gyvenvietė; net Dievas savu apreiškimu interpretuojąs pasaulį (W. Brugger S. J.). Ir vis dėlto, nepaisant tokio dažno bei plataus interpretacijos taikymo, jos esmė bei veikmė yra pasilikusios gana tamsios — ypač ryšium su filo-

sofija. Savo veikale „Tiesa ir metodas" (1960) H. G. Gadameris vadina hermeneutiką, tai yra interpretacijos taikymą, „visuotiniu filosofijos atžvilgiu" [93]. Tačiau ką tai reiškia? Ar tai, kad *mes* pasisaviname filosofiją, ją interpretuodami, ar tai, kad filosofija į visa žvelgia, *pati* šį „visa" interpretuodama? Kitaip tariant, ar filosofija yra tik interpretavimo objektas, ar ji pati yra interpretacija sava pažinsena? Mūsų apmąstymui tai pagrindinis klausimas, nes interpretacija iš tikro siejasi su filosofija, kadangi filosofija yra pirmaeilė žmogiškojo būvio apraiška, todėl galima suprasti tik interpretacijos būdu. Tačiau ar tuo interpretacijos vaidmuo filosofijos atžvilgiu ir išsisemia? Ar interpretacija yra būdas suvokti tik pačiai filosofijai, ar ir jos objektui, vadinasi, būtybei?

1. Interpretacijos objektas

Klausimas, kas yra interpretacijos objektas, yra ne kiekybinis, o kokybinis. Tai reiškia: juo norime ne išskaičiuoti, kokie dalykai yra interpretuojami tikrybėje, bet atskleisti, koks dalykas gali būti interpretuojamas iš viso. Tai klausimas, koks dalykas turi interpretacijai prieinamą vidinę sąrangą, nes ne visa yra interpretuojama, nepaisant šiandien tiek pabrėžiamo interpretacijos visuotinumo [94]. E. Betti pastebi, kad „interpretacija yra galima tik prasmingos lyties akivaizdoje (angesichts sinnhaltiger Form)", būtent tokios, „kuri pajėgia išsaugoti ją sukūrusios ir joje įsikūnijusios dvasios žymes" [95]. Tuo Betti savaime nurodo į dvi dalykų kategorijas: vieną, kuriai priklauso objektai, turį prasmę nešantį pavidalą ir todėl galį būti interpretuojami; kitą, kurios objektai tokio pavidalo neturį ir todėl lieką interpretacijai neprieinami; prasmingumo gi mastas esąs iš objekto bylojantieji jį sukūrusios ir jame buvojančios dvasios ženklai. Nūn, pasižvalgę žmogiškojo būvio aplinkoje, pastebime visų pirma dvi objektų rūšis, kurios interpretacijai yra ypatingai palankios; dar daugiau, kurios interpretacija tiesiog gyvena, būtent menas ir filosofija.

Menas kiekvienu savo pavidalu — poezija, muzika, šokiu, tapyba, skulptūra, architektūra — yra pirmaeilis interpretacijos objektas: interpretacija yra vienintelė mūsų santykiausena su menu. Mes artinamės prie meno veikalo ir įtraukiame jį į savojo būvio sritį, tik jį interpretuodami.

„Kas sugeba suvokti meno veikalą kaip meninį,— teigia H. Sedlmayris,— tas yra jį jau interpretavęs: mėgėjiškai ar žinoviškai, blogai ar gerai, dalinai ar vispusiškai, netobulai ar tobulai, žaibiškai įžvelgdamas lyties ir turinio vienybę,— kiekvienu atveju jis yra jį interpretavęs"; ir čia pat Sedlmayris cituoja meno istoriko H. Wölfflino žodžius, kad „kiekvienas stebėjimas (Schauen) jau yra interpretacija" [96]. Ir juo atidžiau į meno veikalą žvelgiame, juo įtampiau jį interpretuojame. Interpretacija yra mūsų kelias į kūrinį ir sykiu kūrinio kelias į mūsų dvasią. Tuo būdu interpretacija savaime virsta meno veikalo būsena istorijoje. Meno veikalas buvoja laike tuo, kad mes jį, tariant R. Guardini'o žodžiais, „atsigabename į savą dabartį" [97]. Be tokio „atsigabenimo" jis būtų praėjęs, kaip yra praėję ne vienas gamtos padaras ir ne viena mokslinė teorija. Kelias gi „atsigabenti" meno kūriniui į savą dabartį ir yra interpretacija. Tai, kas jau buvo pasilikę istorijos užnugaryje, interpretavimu vėl yra įglaudžiama į dabartinę istorijos eigą. *Interpretacija yra meno kūrinio sudabartinimas.* Todėl kiekvienas istorinis tarpsnis interpretuoja praeities meną vis iš naujo. Kitaip šis menas liktų miręs. Ir iš tikro ne viena jo srovė ar ne vienas stilius miršta, kai tik nustoja būti interpretuojami. Sakysime, graikų menas buvo miręs viduriniais amžiais ir yra miręs mūsų dienomis, tapdamas muziejų seniena; tačiau jis buvo stipriai gyvastingas ir tuo pačiu istorinis Renesanso metu. Interpretacija yra meno prisikėlimas, o interpretacijos stoka yra meno mirtis. Neinterpretuojamas menas buvoja tokioje pat plotmėje, kokioje buvoja ir muziejuose surankiotos geologinės liekanos ar iškasenos.

Meno „atsigabenimą" į savą dabartį reikia betgi suvokti ne grynai *laiko* kategorijos prasme. Sava dabartis yra ne tik istorinis tarpsnis, kuriame gyvename, bet ir pats žmogiškasis mūsų būvis, kurį gyvename ir į kurį perkeliame meno veikalą, tuo padarydami jį artimą bei savą ir mums patiems kaip žmonėms apskritai. Kol meno veikalas nėra interpretuojamas *mūsų pačių* — stebėjimu, skaitymu, klausymu, judesiu,— tol jis buvoja toli nuo mūsų, vadinasi, ne mūsų pačių dabartyje, nors ir stovėtų čia pat *šalia* mūsų. Tik manasis santykis su juo arba manoji interpretacija padaro, kad jis virsta dabartiniu *man,* kad jis atgyja *manyje.* Kitiems jis gali likti miręs ir toliau. Štai kodėl Guardini ir sako, kad „kas interpretuoja, mėgina savu būdu aiškintis tai, ką kitas yra apipavidalinęs

irgi savu būdu"[98]. Užtat meno interpretacija visados yra *asmeninio pobūdžio:* ji kinta ne tik visuomeniškai, bet ir asmeniškai. Padaryti meno kūrinį dabartinį reiškia padaryti jį savą ne tik manajam tarpsniui, bet ir man pačiam kaip žmogiškajam vienkartiniam Aš. Yra tad visiškai galima, kad man yra gyvi tokie veikalai, kurie manajam tarpsniui yra mirę; ir man yra mirę tokie veikalai, kurie manajame tarpsnyje džiaugiasi visuotine gyvybe. Homeras liko miręs Petrarkai, tačiau jis buvo didžiai gyvas G. Pletonui — dviem to paties meto renesansininkams. Tai ypač reikia pasakyti apie dabarties vad. „moderninį meną" įvairių įvairiausiomis jo lytimis.

Tas pat vyksta ir su filosofijos veikalais: ir jie buvoja istorijoje tik interpretuojami; ir jų negalima išmokti, kaip mokslo veikalų; ir juos galima tik įsisavinti, vadinasi, įimti į save iš vidaus manąja interpretacija. Filosofinių veikalų interpretavimo būtinybę H. Rombachas grindžia tuo, kad „jokiam mąstytojui nėra aiški jo mąstymo visuma. Jis apčiuopia ją tik tam tikru atžvilgiu ir tik tam tikroje laiko siūlomų tikslų perspektyvoje. Kitos perspektyvos ir kitos reikšmės nuslenka užnugarin"[99]. Šias užnugarines perspektyvas bei reikšmes tad ir mėgina kelti aikštėn filosofinis interpretas. Interpretacija, pasak Rombacho, „yra neatskiriamai susijusi su filosofinio mąstymo istorija" (t. p.). Kiekvienas mąstymas yra reikalingas interpretacijos. O kadangi mintis niekad nėra mąstytojo „nuosavybė", todėl nėra nė „jokios absoliučios mąstytojo patikimybės" (t. p.), vadinasi, *autorinės interpretacijos;* tai, kaip pats filosofas aiškina savo veikalus, anaiptol neįpareigoja kitų juo sekti ir jo aiškinimą priimti. Be abejo, pats autorius stovi arčiau prie savo minties, bet ne arčiau prie tiesos: jo paties interpretacija nepaverčia jo minties tiesa. Atvirkščiai, per didelis artumas akina mąstytoją, taip kad jis neįstengia į savo paties mąstymą pažvelgti iš tolimesnės perspektyvos, kuria kaip tik ir yra istorija. „Šiuo atžvilgiu interpretas,— sako Rombachas,— yra geresnėje padėtyje; kartais jo sprendimas gali būti taip lygiai patikimas ir net patikimesnis negu paties mąstytojo... Net yra įmanoma, jog kito interpretacija eitų prieš paties filosofo interpretaciją"[100]. Nes kaip meno, taip ir filosofijos veikaluose esama kažko, kas peržengia konkretų autoriaus užmojį[101], tačiau kas turi būti suvokta, norint veikalą įsisavinti. Tai ir yra interpretacijos uždavinys. Interpretacija kelia aikštėn tai, ko autorius nebuvo

gal nė nujautęs. Būdamas savo amžiaus augintinis, filosofas neįstengia *sąmoningai* pralaužti šio amžiaus rėmų, nors pati jo mintis ir būtų atvira tolimesnei istorijos eigai. Interpretacija tad ir įsijungia į šį atvirumą, teikdama jam regimą istorinį pavidalą.

Dėl šios priežasties filosofija atsiskleidžia kiekvienam istorijos tarpsniui vis naujai, kadangi kiekvienas tarpsnis interpretuoja senąją filosofiją irgi vis iš naujo. Istorinė kurio nors tarpsnio savimonė gyvena ne tik to tarpsnio metu kilusioje bei išaugusioje filosofijoje, bet ir senųjų filosofinių sistemų bei krypčių interpretacijoje. *Filosofija visados yra interpretas* — vis tiek, ar šį suprasime kaip asmenį, ar kaip istorinį tarpsnį. Todėl ji niekados nėra be prielaidų, vadinasi, niekados neprasideda interpretuojamuoju dalyku, kaip tai mėgino, sakysime, protestantizmas, sukildamas prieš tradiciją ir atsigrįždamas tik į patį Šventraštį: sola scriptura. Mano prigimtis ir mano istorija apsprendžia mane kaip interpretą, o per mane ir mano interpretaciją. Tai ryšku tiek meninėje, tiek ir filosofinėje interpretacijoje. Išskirti iš interpretacijos istorijos apspręstą interpretą reiškia palikti interpretacijos plotmę ir pereiti į tyrimo plotmę, kurioje tyrėjas iš tikro yra tik viršinis, todėl praeinantis įrankis — tegu ir sąmoningas, — bet niekad ne vidinis, todėl pasiliekantis sandas.

Ypatingas meno ir filosofijos atvirumas interpretacijai įgalina mus bent nuvokti, kas interpretacijai yra neprieinama, nes interpretacijai, o tuo būdu ir filosofijos esmei suprasti yra reikšminga ne tik tai, ką interpretuojame, bet ir tai, ko *neinterpretuojame*, kadangi negalime interpretuoti. Kas yra tos, E. Betti žodžiais tariant, neprasmingos lytys, interpretacijos nepaliečiamos ir todėl pasiliekančios šalia žmogiškojo būvio, nors pasaulyje išsilaikyti jos būtų mums ir labai reikalingos? Į šį klausimą mėgintume atsakyti konkrečiomis lygiagretėmis: F. Marco paveikslą „Trys mėlyni arkliai" (1911) interpretuojame, trijų ūkininko juodbėrių, besiganančių pievoje, neinterpretuojame; M. Caravaggio paveikslą „Vaisių pintinėlė" (1596) interpretuojame, vaisių pintinėlės ant mūsų pietų stalo, padėtos užkandžiui, neinterpretuojame. Virtęs meno kūriniu, arklys ar vaisius pasidaro interpretacijai prieinamas; buvodamas gamtoje, arklys ar vaisius pasilieka šalia interpretacijos. Tai reiškia: *gamta yra neinterpretuojamųjų dalykų sritis*. Kur ji sava sąranga apsprendžia tą ar kitą objektą iš esmės, ten interpretacija liaujasi. Dar daugiau.

Kai mokslas gamtos objektus ištiria ir aprašo, tai šių aprašymų irgi neinterpretuojame. Mokslo veikalai, skirtingai nuo literatūros meno veikalų — nors abeji yra rašytiniai — gali būti taisomi, papildomi, pratęsiami, tačiau ne interpretuojami. Kai gamtos dėsniai esti įkūnijami technikoje, tai jos gaminių taip pat neinterpretuojame: technikos dirbinius, skirtingai nuo meno kūrinių, galime tobulinti, tikslingiau bei pigiau gaminti, bet negalime jų interpretuoti. Be abejo, ne vienas technikos dirbinys yra kartu ir meno veikalas, vadinasi, turįs ne tik gamtinę, bet ir dvasinę pusę, tąją, anot Betti, prasmės pilną (sinnhaltig) lytį, pvz., tiltai, užtvankos, keliai ir net mašinos. Tokiu atveju jie yra interpretacijai prieinami, tačiau ne kiek jie yra techniniai, o kiek jie yra meniniai. Grynai techninis gaminys, būdamas gamtos dėsnių santalka, nors ir pasiekta žmogaus darbu, lieka šalia interpretacijos.

Pagrindas, kodėl negalime interpretuoti gamtos ir technikos padarų, yra juos valdanti ir jų sąrangą apsprendžianti *būtinybė*. Juk būtinybė yra tik viena. Jeigu tad ji įsikūnija kokiame nors padare,— vis tiek, ar pačios gamtos, ar žmogaus,— tapdama pagrindiniu šio padaro veiksmeniu, tuomet ji apsprendžia jį taip, jog jis ir savo tikslu bei prasme pasidaro vienakryptis, todėl užsklęstas tarsi gatvė, kuria galima važiuoti tik viena linkme. Tuo pačiu jis lieka užsklęstas ir interpretacijai, kadangi interpretuoti vieną ir tą pačią prasmę yra prieštaravimas. Būtinybės apspręstą padarą galima tik *tirti* ir šią vieną prasmę jame atidengti, bet jo negalima interpretuoti, vadinasi, sklaidyti jį taip, tarsi jis būtų imlus prasmių daugybei. Trumpai tariant, kas yra kilę iš būtinybės, priklauso *tyrimo, o* ne interpretacijos plotmei.

Ir priešingai, meno ir filosofijos pavyzdžiai rodo, kad interpretacija yra galima tik atviro dalyko atveju. Atviras gi dalykas yra tasai, kuris yra kilęs iš laisvės ir kuriam laisvė yra apsprendžiamasis jo sąrangos pradas: *laisvė regimai įsikūnija tik atvirybe.* Atvirybė gi nelenkia objekto *viena kryptimi, todėl ji yra imli daugybei*, kuri pagrindžia interpretaciją jos esmėje ir išreiškia ją jos tikrybėje. Menas ir filosofija yra, heideggeriškai kalbant, *pavyzdiniai* interpretacijos objektai kaip tik todėl, kad jie visiškai regimai išreiškia ne būtinybę, o laisvę, išeinančią aikštėn veikalo atvirumu. Interpretacija reikalauja laisvės, o laisvės regimybė apsireiškia arba įsikūnija interpretacijoje.

Kas tad yra interpretacijos objektas? Formalus atsakymas į šį klausimą skamba: *interpretacijos objektas yra tai, kas kilę ne iš gamtinės būtinybės, o iš žmogiškosios laisvės kaip šiosios regimybė.* Nūn visa tai, kas yra kilę iš būtinybės ir kas ją regimai išreiškia, vadiname *daiktu*, o visa, kas kilę iš laisvės ir ją regimai įkūnija, vadiname *kūriniu*. Daiktas ir kūrinys yra ne tik skirtybės, bet ir priešybės: daiktas priklauso gamtos sričiai, kūrinys — dvasios sričiai; daiktas yra apspręstas būtinybės, kūrinys — laisvės; daiktas yra uždaras savo vienaprasmiškumu, kūrinys yra atviras savo daugiaprasmiškumu. Tiesa, kūrinys yra neišvengiamai susijęs su daiktu kaip su medžiaginiu savo nešėju: tapybos veikalai yra nešami drobės ir dažų, skulptūros — akmens, marmuro ar medžio, architektūros — techninių medžiagų bei dėsnių. Tačiau kūrinys niekad daiktu neišsisemia, ir kūrinio daiktinis nešėjas jo esmės nesudaro. Iš kitos pusės, daiktas irgi gali būti susijęs su kūriniu, nors ir nebūtinai, žymiai nebūtiniau negu kūrinys su daiktu: tai, kaip minėjome, gana dažnai įvyksta technikos gaminiuose. Bet ir vėl, kūrinys daiktui yra tik prietapa, jam atsitiktinė, jo nelaikanti ir jo veikimui nereikalinga: tilto tikslingumą apsprendžia ne meninis jo grožis, o techninis jo patvarumas. Todėl kūrininis daikto pobūdis visados jam yra tik puošmena. Ši abipusė daikto ir kūrinio sąsaja jųdviejų nesutapatina ir jų esmės skirtybių neužtrina, taip kad mes visiškai teisėtai galime kalbėti apie dvi pasaulyje buvojančias objektų kategorijas — kūrinius ir daiktus, kurių pirmąją interpretuojame, o antrąją tyrinėjame. Kiek šios kategorijos yra plačios, mums čia yra nesvarbu. Mums tik svarbu pabrėžti, kad *visa, kas yra kūrinio sąrangos, leidžiasi interpretuojama, ir visa, kas yra interpretuojama, yra kūrinio sąrangos.* Mes interpretuojame tiktai kūrinius. Daiktų neinterpretuojame; daiktus tiriame. Kūrinys yra vienintelis interpretacijos objektas.

2. Interpretacijos esmė

Ką vykdo interpretas, kūrinį interpretuodamas, ir kas atsitinka su pačiu kūriniu, kai jis yra interpretuojamas? Atsakymas į šį klausimą veda mus į interpretacijos esmę ir todėl mūsajam apmąstymui turi didžią svarbą. Jo sklaidą betgi norėtume pateikti ne atitrauktiniu būdu, o

nagrinėdami vieną visiškai konkrečią interpretaciją. Šios interpretacijos tema yra S. Rafaelio madona, o šios temos interpretas yra rusų mąstytojas *I. Kirejevskis* (1806—1856). Pasirinktasis pavyzdys yra reikšmingas tuo, kad Kirejevskis nebuvo nei meno istorikas, nei kritikas, todėl jo interpretacija nėra įtaigaujama meno mokslo, o išreiškia bendrą žmogiškąją prieigą prie kūrinio apskritai. Be to, ši interpretacija liečia ne vieną kurį Rafaelio paveikslą, o ištisą jo tapybos temą, kurią dailininkas yra mėginęs išvystyti daugiau negu dvidešimčia savo darbų.

Studijuodamas Münchene ir klausydamas Schellingo paskaitų (1830), Kirejevskis mėgdavo užeiti į senąją bavarų pinakoteką, kur jo dėmesį patraukė viena Rafaelio madona. Ligi tol jis buvo matęs, kaip pats rašo, „maždaug dešimtį Rafaelio madonų", bet jos visos gilesnio įspūdžio jam nepadarė: „į visas žiūrėjau šaltokai (cholodno), kadangi negalėjau susivokti, koks gi jausmas turėtų atitikti šį veidą"; kitaip sakant, kokio jausmo vedamas žmogus turėtų stebėti Rafaelio madoną, kad galėtų ją įsisavinti. „Ji ne karalienė,— samprotauja Kirejevskis,— bet nė ne deivė; ji šventoji, bet jos šventumas nėra maldingumas; ji be galo graži (prekrasnaja), tačiau ji nežadina nei nuostabos, nei aistros; ji neapžavi ir nepavergia. Kokiu tad jausmu reikia į ją žiūrėti, kad suprastum jos grožį ir joje išsiskleidusią pagrindinę jos kūrėjo nuotaiką? Tai klausimas, kurio negalėjau išspręsti, kol buvau nematęs čionykštės madonos" [102]. Stabtelėkime valandėlę prie šio prisipažinimo, truputį jį praplėsdami bei pagilindami.

Išauklėtas religiškai ir pats būdamas giliai religingas, Kirejevskis, be abejo, žinojo, kad Rafaelio madona reiškia Dievo Motiną, kurią Rytų Bažnyčios liturgija vadina „visatos karaliene — carica vselennoj". Ir vis dėlto, žiūrėdamas į Rafaelio sukurtus jos paveikslus, jis negalėjo jos veide rasti karališkųjų bruožų: „ji ne karalienė". Kirejevskis taip pat žinojo, kad madona yra šventoji: „šventųjų šventoji — presviataja", kalbant bizantininės liturgijos žodžiais. Bet ir vėl, jos šventumas kažkodėl neskatino laikytis jos akivaizdoje pamaldžiai ar net pulti prieš ją ant kelių: „ji ne deivė". Rafaelio madonos grožis buvo Kirejevskiui, kaip ir kiekvienam kitam stebėtojui, pati akivaizdybė. O vis dėlto jis Kirejevskio nestebino: jam net atrodė, kad šis grožis esąs tarsi kažkur jau regėtas; juo mažiau jis kerėjo, kaip apskritai vyrą keri moters grožis, traukdamas bei pririšdamas: *Rafaelio madona jusliškai*

neįtaigauja. Vadinasi, nei pagarba, nei maldingumas, nei nustebimas, nei aistringumas nebuvo jausmas, galįs būti prieiga Rafaelio madonai įsisavinti. O kol tokio vedamojo jausmo stinga, tol stinga vidurkio, aplink kurį telktųsi kūrinio pergyvenimas, kurdamas mumyse vienybę ir tuo perkeldamas kūrinį į mūsų vidų. Nesant tokio vidurkio, net ir tobuliausias kūrinys lieka mums abejingas ir net šaltas. Racionaliai mes galime žinoti, kad tai esąs *didis* kūrinys, tačiau *mums patiems* jo didybė tebėra mirusi. Stingant vedamojo jausmo, didžio kūrinio akivaizdoje stovime taip, tarsi stovėtume kurios nors Egipto mumijos akivaizdoje: mes neįstengiame atsigabenti jos į savą dabartį, todėl paliekame ją buvoti šalia mūsų — tolimą bei svetimą. Tai anaiptol nėra kūrinio kaip kūrinio kritika, nes kritika yra galima tik interpretuojant; tai visiška kūrinio svetimybė mūsajam būviui, stokojant interpretacijos iš viso. Tokia interpretacijos stoka gali trukti keletą akimojų; bet ji gali trukti ir visą gyvenimą. Mes galime niekad nerasti prieigos prie to ar kito veikalo, prie to ar kito stiliaus, prie tos ar kitos pažiūros bei sistemos, kaip jos kurį laiką nerado Kirejevskis prie Rafaelio madonos.

Bet štai Müncheno pinakotekoje Kirejevskis aptiko dar vieną to paties Rafaelio madoną. „Ir *ši* madona" (žodį „ši" pabraukia pats Kirejevskis.— *Mc.*) išsprendė jam aną jį kankinusį klausimą. Šio paveikslo akivaizdoje Kirejevskiui staiga pasidarė aišku, kad *Rafaelio madoną galima įsisavinti „tik broliškosios meilės jausmu;* tasai virpulys, kurį ši madona sukelia sieloje, yra lygiai toks pat, koks kyla manyje, mąstant man apie savo seserį" (t. p.). Jaunesniąją savo seserį Mariją Kirejevskis labai mylėjo ir nuolatos su ja susirašinėjo. Vykdamas užsienin, jis buvo su ja susitaręs, kad kiekvieną savo laišką ji papildys kokia nors ištrauka iš Šventojo Rašto, ir Maša savo pažadą tesėjo. Tad galimas daiktas, kad švelni broliškoji meilė dabar savaime susitelkė aplink Rafaelio madoną, ir ši staiga atsiskleidė *Kirejevskiui kaip jo paties sesuo.* Vieną akimirką jis suprato jos grožį, jos veido kalbą ir tą įspūdį, kurį ji palieka žiūrovui. „Ne meile (vyro moteriai.— *Mc.)* ir ne susižavėjimu, bet tiktai brolišku meilumu,— rašo Kirejevskis,— galima suprasti jos nekalto paprastumo potraukį ir jos skaistumo didybę. Tai jaučiau taip tikrai ir taip aiškiai, jog juo ilgiau šią madoną stebėjau, juo gyvesnis man darėsi Maškos vaizdas" (t. p.). Taigi: ne motina, ne mergelė, ne karalienė ir ne šventoji, o

mano paties sesuo — štai kas yra Rafaelio madona. Brolio meilės jausmas yra prieiga jai įsisavinti. Tai jausmas, kuriuo madona yra atsigabenama į žiūrovo dabartį; tai vidurkis, kuris išaiškina visa, kas anksčiau buvo joje nesuprantama ar nesutaikoma. Mano sesuo nėra *man* karalienė, o dar mažiau deivė; sesers šventumas yra mano pergyvenamas nieku būdu ne pamaldumo jai lytimi; sesers grožis manęs nestebina ir neužkeri, nes jis yra man pažįstamas nuo pat mažumės; juo labiau jis nekelia manyje aistros ir todėl nepavergia. Broliškosios meilės šviesoje Kirejevskis sugebėjo išsiaiškinti visus Rafaelio madonos paveikslų sandus objektyviai ir visus jos sukeltus įspūdžius subjektyviai. Brolio meilės įtaigaujama Rafaelio madona tapo jam artima bei sava; ši meilė perkėlė madoną į Kirejevskio dabartį taip stipriai, jog kiti pinakotekos paveikslai jam „pasidarė,— kaip pats prisipažįsta,— beveik nebesuprantami"; net į Rubenso ir van Dycko kūrinius jis žiūrėjo „kaip į tapetus" (t. p.).

Kas tad atsitiko su Rafaelio madona Kirejevskio interpretacijoje?— Jau sakėme, kad kūrinio atvirybė yra būtina interpretacijos sąlyga: interpretuojame tik tai, kas pačia savo sąranga nėra vienaprasmiška bei vienatiksliška, o atvira prasmės bei tikslo neaprėžtybei. Antra vertus, ta pati kūrinio atvirybė yra ir jo svetimumo priežastis. Kol kūrinys stovi prieš mus gryna savo neaprėžtybe, tol jis į mus nekalba, nes neturi nei kuo prabilti, nei ko pasakyti; tol ir mes patys nežinome, kaip jo atžvilgiu laikytis: kūrinio atvirybė žadina mumyse šaltą abejingumą. Interpretuodami mes todėl ir dedame kūrinio atvirybėn tam tikrą tašką, vadinasi, nubrėžiame jo neaprėžtybei vidurkį. Kirejevskio interpretacijoje toksai vidurkis buvo brolio meilė seseriai. Kol kūrinio atvirybė tokio vidurkio neturi, jis mus glumina, nes mes negalime suvesti vienybėn atskirų kūrinio dalių; mes regime šias dalis gana aiškiai, bet jas laikanti bei jungianti visuma išsprūsta iš mūsų žvilgio, taip kad mes kūrinio „nesuprantame". O nesuprantamas kūrinys lieka šalia mūsų, kaip Rafaelio madona kurį laiką buvo likusi šalia Kirejevskio. Tačiau kai tik kūrinio atvirybė įgyja mūsų jam teikiamą vidurkį, tuojau šisai vidurkis patraukia savęspi visas kūrinio dalis daleles ir sujungia jas vienybėn. Tuomet kūrinys stoja prieš mus jau nebe kaip pakrika dalių suma, bet kaip vieninga visuma. Jis įgyja aiškiai aprėžtą pavidalą, pasidaro mums suprantamas ir net patrauklus, kaip Rafaelio madona Ki-

rejevskiui. Interpretacija yra kūrinio visumos nukreipimas į mūsų jam teikiamą vidurkį ir jo dalių sutelkimas aplinkui šį vidurkį. Tai pati pirmoji esminė jos žymė.

Kai kūrinys įgyja vidurkį ir visus savo sandus sutelkia aplinkui jį, jis savaime virsta *uždaru*, nes kur yra vidurkis, ten atvirybė yra jo apsprendžiama. O apspręsta atvirybė nebėra atvirybė: *interpretuotas kūrinys buvoja uždarai.* Todėl interpretacija anaiptol nėra kūrinio atskleidimas, kaip ji dažnai esti suprantama; atvirkščiai, ji yra kūrinio užskleidimas mūsąja mintimi ar mūsuoju jausmu. Ir kaip tik čia slypi interpretavimo priešingybė tyrimui. Akmens luito negalime interpretuoti todėl, kad jis yra uždaras pačia gamtine savo sąranga. Užtat jį galime *tirti*, šią jo sąrangą nagrinėti ir jos sandus bei jų veikimą pažinti. Tuo būdu akmuo — tai tinka ne tik gamtos, bet ir technikos padarams — *atsiskleidžia* ir darosi tarsi perregimas mūsų protui. Mokslo pažanga kaip tik ir glūdi jo galioje padaryti daiktus vis perregimesnius. Nūn iš to paties akmens ištašytą statulą jau interpretuojame, nes čia daiktas yra pakeltas į kūrinio rangą ir virtęs atviru, todėl ieškąsis vidurkio kaip kelio į mūsų dvasią, kad taptų vienaprasmis ir todėl mums suprantamas bei savas. Interpretuodami suteikiame jam šį vidurkį, sykiu tačiau užskleidžiame jo atvirybę, padarydami jį tuo *mums* savą. Interpretacija kūrinį prabildo: interpretuotas kūrinys mums *kalba*, tačiau jis kalba jau tik viena kalba. Vaizduojamojo meno kūrinių interpretaciją H. Sedlmayris vadina „pavidalą teikiančiuoju žiūrėjimu — gestaltendes Sehen", suprasdamas „žiūrėjimą" ne kaip gryną akies organo veikimą, o kaip „dvasinę pagavą (Erfassung)" [103]. Ši pagava tad ir suteikia kūriniui pavidalą. Tačiau kiekvienas pavidalas yra uždaras: pavidalas ir atvirybė išskiria vienas kitą. Įgijus kūriniui tam tikrą pavidalą, dingsta jo atvirumas bet kokiam pavidalui. Pavidalą teikiančioji pagava — žiūrėjimas (tapyba, skulptūra), girdėjimas (muzika), supratimas (filosofija) — baigiasi, Sedlmayrio žodžiais tariant, „apipavidalintu žiūrėjimu (gestaltetes Sehen)", kaip mūsosios interpretacijos pasekme (t. p.). Tai antroji esminė interpretacijos savybė.

Interpretacinis užskleidimas tačiau anaiptol nėra kūrinio virtimas daiktu, uždaru pačia objektyvine savo sąranga. Sekdami R. Guardini'u, esame sakę, kad interpretuoti reiškia aiškintis kūrinį *savu būdu,* aiškintis *sau* ir *savaip.* Interpretavimo palyginimas su tyrimu patvirtina šią min-

tį visu plotu. Tirdami kokį nors daiktą, mes jį atveriame *visiems;* kiekvienas gali pažinti tyrimo atskleistus daikto sandus bei jų veikimą. Tyrimu prabyla daiktas į visus, kadangi jis kalba pačiu savimi. Tuo tarpu interpretuodami teikiame kūrinio atvirybei *savąjį* vidurkį — mūsų pažiūros, mūsų minties, mūsų jausmo ar net ir nuotaikos lytimi. Užtat šis mūsų vidurkis užskleidžia kūrinį irgi tik *mums patiems.* Mūsų pagava paverčia kūrinio neaprėžtybę pavidalu mums, nes tai *mūsų* pagava. Objektyvine gi savo sąranga kūrinys nekinta dėl to nė menkiausiai. Jis ir toliau buvoja kaip įkūnyta laisvės regimybė, vadinasi, kaip galimybė neaprėžtai interpretacijų aibei. Bet kol jis *šitaip* buvoja, jis buvoja *ne mums.* Savą mes padarome jį tik interpretuodami, vadinasi, atsigabendami į mūsąją dabartį tiek laiko, tiek būklės atžvilgiu. Tuomet kūrinys buvoja mums, bet nebe atvirai. Kitiems jis lieka ir toliau atviras, taip kad šie kiti gali jį interpretuoti irgi savu būdu: sau ir savaip. Interpretacija neverčia nė vieno, kaip kad tyrimo išvados verčia kiekvieną. Kūrinys visados leidžiasi interpretuojamas vis kitaip ir tuo pačiu užskleidžiamas irgi vis kitaip. Kūrinys buvoja priešgyniškai: jis yra ir atviras, ir uždaras kartu; atviras savyje kaip kūrėjo išdava ir uždaras mumyse kaip interpreto išdava. Kadangi tačiau jau pats kūrinio stebėjimas ar apmąstymas, vadinamas jo pagava, yra interpretacija, tai *istoriškai* mes visados gyvename jau interpretuotame pasaulyje. Tai nėra gamtinių daiktų pasaulis, kurį tiriame. Tai kultūrinių kūrinių pasaulis, kurio atvirybę čia pat užskleidžiame savomis pagavomis, kad buvotume „namie", o ne „svetur", nes atvirybėje turėti „namų" negalima: kūrinys sava atvirybe yra benamis. Užtat sava interpretacija mes jį ir užskleidžiame, kad padarytume jį sava „gyvenviete". Kūrinio užskleidimas tik man ir sudaro tolimesnį būdingą interpretacijos bruožą.

Kūrinio užskleidimas tik man pagrindžia galop interpretacijų įvairybę bei kintamybę. Kūrinys buvoja kaip galimybė interpretuoti jį neaprėžtai ir lieka šia galimybe nepaliaujamai. Kiekviena interpretacija paverčia atvirą kūrinio galimybę uždara tikrenybe interpreto dvasioje, bet niekad nesunaikina jos kūrinio sąrangoje. Todėl kūrinys gali turėti ir iš tikro turi daugybę interpretacijų — pagal laiko, tautos, visuomenės, asmens pobūdį. Net mes patys galime iš pagrindų keisti sykį mūsų interpretuoto kūrinio aiškinimą, teikdami jam kitokį vidurkį. Nė vieno

kūrinio interpretacija nėra pastovi. E. Betti teisingai pastebi, kad interpretacija „niekad negali būti suvokiama kaip užbaigta ir galutinė, nes jokia interpretacija, net jeigu ji pradžioje atrodytų ir labai įtikinanti, nesiduoda būti žmonijai primetama kaip nekintama" [104]. Užtat būtų klaida suprasti interpretaciją kaip kūrinio *atbaigimą,* tarsi kūrėjas būtų jį tik apmetęs, o interpretas jį užbaigtų, kad turėtume veikalą visa jo pilnatve. Anaiptol! Kūrinys pačia savo prigimtimi negali būti užbaigtas, jei užbaigimą suprasime kaip jo atvirybės išsėmimą. Joks veikalas negali būti interpretuotas galutinai, nes tai reikštų, kad kūrinys yra vienaprasmis ir kad interpretacija šią vieną jo prasmę atseka, nusako ir tuo kūrinį išaiškina verčiamojo pažinimo būdu. Tokiu atveju, žinoma, apie jokią interpretacijos kaitą negalėtų būti nė kalbos, kaip jos negali būti apie tyrimu prieito pažinimo kaitą: kas tyrimo pažinta, lieka pažinta būtinu būdu visiems ir visados. Tuo tarpu kas interpretacijos pažinta, nėra nei privaloma, nei pastovu. Kaip tik todėl interpretacija ir negali būti kūrinio užbaigimas. Kūrinio atvirybę užskleisti reiškia ne jį užbaigti, o tik jį aprėžti tam tikru pavidalu interpreto dvasiai ir visiems tiems, kurie šią dvasią laiko sava.

Taip pat yra netikslu vadinti interpretaciją kūrybinio veiksmo *atgaleiga,* kaip tai daro E. Betti teigdamas, esą „interpretas privalo pereiti hermeneutiniu būdu kūrybinį kelią priešinga linkme", negu juo yra ėjęs pats kūrėjas [105]. Net jei ir sutiktume, kad šitoks atbulinis kelias į kūrinio pradmę būtų įmanomas, vis dėlto turėtume paneigti Betti sampratą, kadangi jos pagrinde slypi prielaida, esą interpretas, atkeliavęs atbuliniu būdu į pradžią, atrastų tai, ką kūrėjas yra norėjęs kūriniu pasakyti. Tuo tarpu jau minėjome ir čia dar sykį pabrėžiame, kad *kūrinys yra daugiau negu jo kūrėjo noras:* kūrinys sako daugiau, negu aprėpia kūrėjo sąmonė, daugiau kaip tik savo atvirybe. Jeigu kūrinys būtų iš tikro tapatus kūrėjo užmojui, tai jis būtų jau paties kūrėjo užsklęstas ir tuo pačiu virtęs techniniu padaru ar moksliniu veikalu, kurių, kaip sakyta, neinterpretuojame. Tai, kas yra prieinama interpretacijai, visados yra ir turi būti atvira; o tai, kas yra atvira, niekad nėra tapatu tam, ko norėjo šios atvirybės kūrėjas, kadangi kūrėjo noras visados yra aprėžtas, baigtinis ir todėl uždaras. Jo tapatybė kūriniui sunaikintų šiojo atvirybę. O jei kūrinys yra daugiau negu kūrėjo užmojis, tai eiga kūrybos keliu atgal nieko neprieitų: čia slypi biografinės

interpretacijos nesėkmė. Užuot buvusi atgaleiga, interpretacija yra greičiau pirmyneiga, vadinasi, kūrybinio veiksmo pratęsimas tuo, kad atvira kūrinio galimybė čia esti paverčiama uždara jo tikrenybe, padarančia kūrinį gyvą bei prieinamą man pačiam, mano tautai, mano laikui. Kūriniai gyvena gi ne muziejuose ir ne bibliotekose, bet dvasinėje dabartyje. Interpretacija juos kaip tik ir pašaukia į šią dabartį, vadinasi, į gyvastingą gyvenimą: interpretas įstato kūrinius į dabarties laiką ir erdvę, pratęsdamas ar atnaujindamas kūrinio buvojimą istorijoje.

3. Interpretacijos tiesa

Šitoje vietoje kyla betgi abejonė: ar kūrinio užskleidimas mūsąja interpretacija nėra savavališkas veiksmas? Ar interpretacija ir subjektyvizmas nėra tapatūs? Kur rasti interpretacijai ribą ir kur glūdi jos tiesa? Kokiu atveju ta ar kita interpretacija gali būti vadinama *tikra*?— Šiai abejonei suprasti ir kartu jai pergalėti žvilgtelėkime dar sykį į jau minėtą Rafaelio madonos interpretaciją. Jokiu atveju ir jokia prasme mes nesame verčiami sekti Kirejevskiu ir Rafaelio madoną interpretuoti kaip seserį. Mes galime interpretuoti ją ir kaip motiną, ir kaip mergelę, ir kaip karalienę, ir dar kaip kitaip. Tačiau ar tai reiškia, kad visos šios interpretacijos, stipriai skirdamosi viena nuo kitos, būtų savavališkos? Stebėdami Rafaelio madoną kiek atidžiau, turėsime pripažinti, kad joje esama kažko, kas įgalina interpretą artintis prie jos ir kaip prie sesers, ir kaip prie motinos, ir kaip prie mergelės, ir kaip prie karalienės, ir kaip prie šventosios... Kas yra tasai „kažkas", nusakyti sąvokomis neįmanoma. Vadinkime jį „kūrinio atvirybe", teigdami, kad Rafaelio madona yra atvira priimti visus minėtus žiūrovo santykius su jos vaizdinamąja išraiška. Nes, būdamas objektyviai atviras, kūrinys leidžiasi objektyviai interpretuojamas tol, kol jo atvirybė įstengia šią interpretaciją priimti. O visko priimti ji neįstengia. Kūrinio atvirybė yra ne atvirybė-savyje, vadinasi, atsajai atvirybė, bet *objekto atvirybė*: objekto, kuris daro kūrinio turinį arba temą. Rafaelio atveju tai yra *madonos* atvirybė. Rafaelio madonos paveikslai gali būti tiek įvairiai interpretuojami, kiek šiam įvairumui yra atvira pati madona kaip visų šių paveikslų bendrinė tema. Todėl visa, kas telpa į kūrinio temos at-

virybę, savaime gali būti ir interpretacijos vidurkis, šią atvirybę užskleidžiąs tam tikru aprėžtu pavidalu. Kiekvienas toks pavidalas yra pateisinamas pačiu savo įtilpimu ir todėl nėra savavališkas.

Sauvalia prasideda tada, kai interpreto teikiamas kūriniui vidurkis prasilenkia su objekto arba temos atvirybe, būdamas ne šios atvirybės priimamas iš vidaus, o jai primetamas iš viršaus. Ką tai reiškia, gali mums paaiškinti vėl ta pati Rafaelio madona. Rafaelio madonos paveikslai vaizduoja moterį ypatingo būdingumo: jie nėra tų ar kitų moterų portretai, o vienos *skirtinos moters* būvio meninė išraiška, nors šiai išraiškai ir būtų tarnavusi ta ar kita istorinė moteris kaip modelis. Tačiau ne modelis čia yra paveikslo objektas arba tema, o anoji *ypatinga moteris*, kurią tikintieji vadina Dievo Motina, Mergele, Nekaltąja, Užtarėja, dangun Paimtąja ir t. t. Ši ypatinga moteris yra atvira savo būdingumu, ir šis jos būdingumas nurodo, kokioms interpretacijoms ji yra atvira, vadinasi, kokios interpretacijos gali būti jos būdingumo priimamos bei pateisinamos. Aukščiau minėtos interpretacijos — madonos kaip sesers, motinos, mergelės, karalienės — telpa į šios ypatingos moters būvio atvirybę, todėl jas ir laikome ne grynai subjektyviomis bei savavališkomis, o objektyviai pagrįstomis, vadinasi, pateisinamomis pačia jų galimybe. Tarkime betgi, kad kas nors panūsta interpretuoti Rafaelio madoną *kaip amazonę*. Moters vaizdas apskritai yra amazoniškumui atviras: interpretuoti moterį kaip amazonę galima. Tačiau vaizdas *madonos* kaip ypatingo būdingumo moters išskiria amazonę absoliučiai. Amazonės būdingumas stovi šalia madonos būdingumo: tai dvi atvirybės, buvojančios skirtingose plotmėse, todėl negalimos suvesti vienybėn. Jeigu tad kam ateitų galvon Rafaelio madoną interpretuoti amazonės prasme, tai toksai interpretas prasilenktų su madonos atvirybe, ir jo interpretacija būtų iš tikro savavališka. Gi savavališka interpretacija iš viso nėra interpretacija, kadangi savo teikiamu vidurkiu ji kūrinio nepaliečia, vadinasi, nepataiko į objektą, kurį norėtų interpretuoti. Prasilenkusi gi su objektu, interpretacija darosi tuščia ir galop virsta išmone. Be abejo, atskirais atvejais gali būti ginčijamasi, ar kuri interpretacija kūrinio atvirybėje telpa, ar netelpa; principe tačiau yra neabejotina, kad tik ta interpretacija yra pagrįsta, kuri savo teikiamu kūriniui vidurkiu neprasilenkia su kūrinio objektu arba tema.

Tos ar kitos interpretacijos galimybė tilpti kūrinio temos atvirybėje ir sudaro objektyvinį jos pagrindą bei apsaugą nuo sauvalios. Vis dėlto vieno šio pateisinimo dar nepakanka, kad interpretacija pralaužtų interpreto dvasią ir virstų *istoriniu sandu*. Be abejo, jokia interpretacija, kaip sakėme, nėra patvari: interpretacija nebuvoja istorijoje taip, kaip joje buvoja tyrimu laimėtos pažintys. Antra vertus, ne viena interpretacija pereina į viešąją nuomonę, kurį laiką ją apvaldydama ir kitas interpretacijas nuslėgdama ar net paneigdama. Sakysime: M. K. Čiurlionio paveikslų kaip lietuviškumo išraiškos interpretacija mūsų dienomis yra aiškiai nustūmusi užnugarin tų pačių paveikslų kaip žmogiškumo išraiškos interpretaciją (plg. V. Ivanovas), nors Čiurlionis bendrajam žmogiškumui yra ne mažiau atviras kaip ir skirtinam lietuviškumui. Ir taip yra su visomis kūrinių interpretacijomis, vis tiek, ar jos būtų estetinės, ar filosofinės. Visos vyraujančios interpretacijos laiko eigoje kinta, čia išnirdamos, čia vėl dingdamos. Kodėl? Atsakyti į tai gana lengva: todėl, kad jos įtikina arba nebeįtikina. Įtikinamumas yra kiekvienos interpretacijos vyravimo laidas. Tai savaime aišku. Jau sunkiau yra įžvelgti, *kuo* interpretacija įtikina. Kame glūdi interpretacijos įtikinamumo pagrindas? Pati galimybė interpretacijai tilpti kūrinio atvirybėje dar anaiptol nelaiduoja, kad ji bus ir priimta. Kirejevskio madonos kaip sesers interpretacija gražiai telpa madonos kaip objekto atvirybėje, ir vis dėlto Rafaelio madona *kaip sesuo* nėra perėjusi į meno interpretacijų istorinį lobyną. Ji yra galima, pateisinama, prasminga ir vis dėlto ji buvoja tik kaip įdomus bandymas, neperžengęs asmeninių interpreto pastangų. Tai rodo, kad interpretacijos įtikinamumui reikia kažko daugiau negu tik galimybės tilpti interpretuojamojo objekto atvirume. Kas tad yra šis „daugiau"? Kas padaro, kad ta ar kita interpretacija — bent kurį laiką — atrodo esanti įtikinanti ir todėl esti mūsų priimama?

Tyrimo išvadų įtikinamumas yra pagrįstas *įrodymais*. Kiek įrodymai yra tikri, tiek ir jais paremta išvada yra tikra. Be abejo, įrodymai įvairuoja pagal mokslo pobūdį: matematikos ar fizikos įrodymai yra kitokie negu filologijos ar archeologijos. Tačiau kiekvienas mokslas yra įrodymų reikalingas, ir kiekviename moksle jie vaidina lemiamąjį vaidmenį šio mokslo tiesos reikalui, nes mokslo tiesa yra sprendimo atitikimas daiktą. Daiktas apsprendžia

mokslinę ištarą paskutiniuoju savo žodžiu. Įrodymai ir yra šisai daikto žodis. Jie daiktą prabildo: *šitaip* yra todėl, kad *taip* sako pats daiktas, tyrimo prakalbintas įrodymų lytimi. Tyrimas pačia savo esme yra įrodomasis mąstymas.

Visai priešinga yra mąstymo elgsena, interpretuojant kūrinį. Nors Rafaelio madonos kaip sesers interpretacija ir yra galima bei pateisinama, tačiau jai pagrįsti Kirejevskis neteikia jokių įrodymų. Ar tai metodinis trūkumas? Anaiptol! Nes *interpretacijoje įrodymų iš viso būti negali.* Interpretacijoje kalba juk ne interpretuojamasis dalykas,— būdamas atviras, jis iš viso prabilti negali,— bet interpretuojantysis asmuo, teikdamas kūrinio atvirybei *savą* vidurkį. Tiesa, šis vidurkis privalo išsitekti objekto atvirume: tai sąlyga būti jam pateisinamam. Vis dėlto šis vidurkis nėra imamas iš objekto sąrangos, kaip mokslinio tyrimo atvejais, o iš paties interpreto dvasios. Sava sąranga kūrinys yra pajėgus tokį vidurkį priimti, tačiau pats savyje jis jo neturi, nes jeigu tokį vidurkį kūrinys turėtų, tai jis turėtų jį *tik vieną*, ir mes galėtume jį rasti bei savo ištaromis nusakyti, vadinasi, galėtume kūrinį tirti lygiai ta pačia prasme, kokia tiriame ir daiktą. Bet tuomet jis ir būtų ne kūrinys, o daiktas. Kūrinio atvirybė yra sąranginė jo paruoša priimti jam interpreto teikiamą vidurkį. Bet pats vidurkis ir jo teikimas yra interpreto asmens dalykai, kilę iš jo dvasios, todėl pažymėti šios dvasios bruožais. Kaip tad interpretas galėtų įrodyti, kodėl jis kūriniui teikia šį, o ne kurį kitą vidurkį? Kokiu būdu Kirejevskis galėtų įrodyti, kad tik broliškas meilumas, kaip jis teigia, yra prieiga įsisavinti Rafaelio madoną? Galimybė interpretaciją įrodyti sunaikintų asmeninį ir praeinantį jos pobūdį, paversdama ją verčiamuoju pažinimu, ir tuo būdu sužlugdytų pačią interpretaciją kaip gnoseologinį matmenį, nes „įrodyta interpretacija" yra prieštaravimas. Jeigu interpretacija kaip pažinsena yra iš viso galima ir tikrovinė, tai tik todėl, kad ji vyksta anapus įrodomojo mąstymo. Interpretavimas yra mąstymas, esmiškai laisvas nuo įrodymų, vadinasi, laisvai kyląs ir laisvai priimamas.

Iš kur tad semiasi galios interpretacijos įtikinamumas? Kodėl mes ją priimame kaip tikrą, vadinasi, *kaip tiesą?* Kas laiduoja šią tiesą?— Jau sakėme, kad vidurkio teikimas kūrinio atvirybei visą kūrinį nukreipia šio vidurkio linkui ir visus jo sandus bei dalis sutelkia aplinkui šį vidurkį. Tuo būdu kūrinys virsta aprėžtu pavidalu. Ir štai šiame pavidale kaip tik ir glūdi interpretacijos tiesa. Juo

kūrinio interpretacija yra pajėgesnė padaryti kūrinį sandarų, juo ji pati yra teisingesnė ir patikimesnė. Kitaip sakant, juo giliau kūriniui suteiktas vidurkis patraukia savęspi jo sandus bei dalis, juo aiškiau mes šiuos sandus bei dalis ano vidurkio šviesoje suvokiame, juo pats šis vidurkis yra tikresnis. *Interpretacijos tiesa yra ne kas kita, kaip kūriniui suteikto vidurkio švytėjimas kūrinio visumoje ir atskirose jo dalyse.* Jei šis vidurkis perskverbia visą kūrinį ligi pat jo dalių tiek, jog šios dalys atrodo esančios kiekviena savo vietoje, tuomet interpretacija darosi įtikima ir priimtina. Interpretacija įtikina ne įrodymais, kurie būtų šalia jos, bet savimi pačia kaip švytinčia kūrinyje ligi atskirų jo dalių aiškumo ryšium su visuma. Interpretacijos tiesa yra jos įvykdyta kūrinio sanglauda (cohaerentia).

Nuosekliai tad kiekviena interpretacija rūpestingai stengiasi parodyti, kiek ir kaip jos teikiamas vidurkis išplinta kūrinio dalyse, kiek ir kaip jis šias dalis perskverbia ir kiek ankštai jis suveda jas vienybėn, sukurdamas griežtai aprėžtą pavidalą. Kaip ryškų ir, mūsų pažiūra, sėkmingą tokių pastangų pavyzdį galėtume paminėti: meno sričiai — gotinės katedros interpretaciją H. Sedlmayrio veikale „Katedros kilmė" (1950), filosofijos sričiai — naujųjų amžių filosofijos interpretaciją H. Rombacho knygoje „Substancija, sistema, struktūra" (1965—1966). Abiem atvejais aiškiai regėti, kaip interpretai savų objektų arba temų atvirybėn deda tam tikrą vidurkį ir paskiau atseka šio vidurkio skleidimąsi atskirose ano objekto dalyse bei jo veikmenyse. H. Sedlmayris teikia gotinės katedros atvirybei dangiškosios Jeruzalės idėją ir, sklaidydamas katedros sandus,— statybinę jos sąrangą, jos sietynus (coronae arba lustra), jos langus su vitražais, jos statulas, jos altorių, net jos pabaisas,— randa aną idėją visur įvykdytą tiesiog pojūtiniu būdu: „Dangiškąją katedros prasmę sugauname pirmoje eilėje ne protu, bet ją tiesiog regime, girdime, užuodžiame ir ragaujame; net ir vaikas galėtų ją pajausti" [106]. H. Rombachas sklaido naujųjų amžių filosofiją kaip perėjimą nuo substancijos ontologijos į funkcijos ontologiją: šis perėjimas yra jo vidurkis, dedamas į naujosios filosofijos atvirybę ir randamas visuose šios filosofijos išsivystymo tarpsniuose bei atstovuose, pradedant jau vėlyvųjų viduramžių nominalizmu (neigiamasis tarpsnis). Funkcijos vaidmuo vis labiau ryškėjąs, užimdamas substancijos vaidmens vietą ir savimi apspręsda-

mas tolimesnę filosofavimo eigą ir visą būsimąjį jo pobūdį: „Sistemų metas yra praėjęs... Yra atėjęs struktūros laikas. Struktūra yra ne tik mąstymo objektas; ji yra mąstymo lytis, ji yra pats mąstymas... Struktūra yra visados struktūros istorija arba savęs pačios kėlimas aikštėn" [107], kas ir padaro, kad filosofija apmąsto nebe būsmą, o tapsmą, nebe ko nors išsivystymą, o vyksmą savyje. Abejose — tiek Sedlmayrio, tiek Rombacho — pastangose jauste jausti, kad šių interpretacijų tiesa yra jų vidurkio švytėjimas atskirose interpretuojamų objektų (gotinės katedros ir naujųjų amžių filosofijos) dalyse: kiek šios interpretacijos pajėgia perskverbti teikiamu vidurkiu katedros sąrangą ir filosofijos lytis bei idėjas, tiek jos yra įtikinančios. Užtat atskirų interpretuojamojo objekto dalių nušvietimas interpreto teikiamu vidurkiu yra kiekvienos interpretacijos pagrindinis uždavinys. Šisai nušvietimas ir stoja įrodymų vieton. Tai ir yra interpretacijos *kelias* į tiesą. O kūrinio dalių sanglauda vienybėn apréžtu bei ryškiu pavidalu yra pati interpretacijos *tiesa*.

4. Interpretacinis filosofavimo pobūdis

Pagrindinių interpretacijos savybių apžvalga rodo, kad jos visos yra tolygios aukščiau aprašytoms filosofijos savybėms: interpretacijos įvairumas atitinka filosofijos įvairumą, interpretacijos kintamumas — filosofijos kintamumą, interpretacijos asmeniškumas — filosofijos asmeniškumą, interpretacijos priėmimo laisvė — filosofijos priėmimo laisvę. Jeigu tad esama dviejų esmiškai skirtingų pažinsenų — tyrimo ir interpretacijos,— tai nė kiek neabejodami turime pripažinti, kad filosofijai visu plotu tinka tik interpretacinė pažinsena. Filosofavimas telpa interpretavime kaip žmogiškojo pažinimo būde. Filosofuoti reiškia ne tirti, o interpretuoti.

Tuo betgi nusakome dar tik bendrąją filosofavimo giminę, būtent: kiekvienas filosofavimas yra interpretavimas, tačiau ne kiekvienas interpretavimas yra filosofavimas. Filosofija priklauso interpretacijos sričiai. Bet šiai sričiai priklauso ne tik filosofija. Jai priklauso ir vad. dvasios (W. Dilthey) arba kultūros (H. Rickert) mokslai, tai yra kiekvienas pažintinis žmogaus artinimasis prie savo paties kūrinio. Visa, kas turi kūrinio bruožų, yra interpretuojama; neinterpretuojamas, kaip sakėme, lieka tik

grynas daiktas. Dar daugiau. Meno plotmėje interpretacija ne kartą peržengia pažintinį santykį, virsdama tiesioginiu kūrinio patyrimu: muzikas (dirigentas, pianistas, dainininkas...) interpretuoja muzikinį kūrinį, jį atlikdamas; režisierius ir artistas interpretuoja draminį kūrinį, jį scenoje rodydami; tačiau jie interpretuoja jį nebe gnoseologiškai, kaip tai daro, sakysime, muzikos ar literatūros kritikas, bet *estetiškai*. Interpretacijos laukas yra gana platus, ir interpretacijos rūšių esama įvairių, tačiau jos visos yra tos pačios esmės ir turi tas pačias savybes. Jos skiriasi viena nuo kitos ne tuo, *kad* interpretuoja, bet tuo, *ką* interpretuoja, vadinasi, ne formaline esme, o materialiniu objektu. Jeigu tad filosofija yra viena iš interpretacijos rūšių, turinti jos esmę ir jos savybes, tai ir ji skiriasi nuo kitų interpretacijų irgi *tik savo objektu, vadinasi*, tuo, ką interpretuoja. Užtat savaime ir klausiame: ką gi filosofija interpretuoja?

Rasti filosofinės interpretacijos objektą yra gana paprasta. Jau pačioje šios studijos pradžioje sakėme, kad *būtis* yra klausiamasis filosofijos tikslas mąstymo pradžioje ir klausiamoji išdava mąstymo pabaigoje, tačiau niekad ne pasiklausiamasis objektas mąstymo vyksme. Būties kaip tikslo siekti ir ją kaip išdavą pasiekti filosofija gali tik pasiklausdama *būtybę*. Tačiau būtybės pasiklausimas visados vyksta būties akivaizdoje, kadangi jis vyksta būties dėlei; būtis nuolat dunkso filosofijos akiratyje, lenkdama savęspi kiekvieną filosofinį klausimą. Nuosekliai tad ir tiesioginis filosofavimo objektas yra būtybė kaip būtybė, vadinasi, *kaip būnančioji*. Filosofuodami pasiklausiame būtybę, ne kiek ji yra *ši* ar *ana* (akmuo, augmuo, žmogus...), bet kiek ji iš viso *yra*. Mes norime žinoti, ką reiškia, *kad* būtybė būna, *kodėl* ji būna, *kaip* ji būna ir t. t. Visi klausimai, filosofijos kreipiami į būtybę, būtinu būdu telkiasi aplink būtybės *buvimą*. Tai ir yra prasmė posakių „kaip būtybė" arba „būtybė kaip tokia". Šiais posakiais yra išreiškiamas anasai nuolatinis filosofuojančiojo žmogaus žvilgis į būtį; žvilgis, kuris vienintelis padaro mąstymą filosofinį ir kurio joks mąstytojas neprivalo stokti, norėdamas iš tikro filosofuoti. Šiuo atžvilgiu, atrodo, nesama didesnių abejonių ar ginčų. Jau nuo Aristotelio laikų žinome, kad filosofija atsideda būtybei kaip būtybei. Pažiūros išsiskiria tik klausiant, *kodėl* filosofija tai daro, tačiau jos sutaria, *kad* filosofija tai daro, vadinasi, kad filosofavimo objektas iš tikro yra būtybė kaip tokia.

Jeigu tad filosofuoti reiškia interpretuoti, tai savaime aišku, kad filosofinės interpretacijos objektas yra ne kas kita, kaip pats filosofavimo objektas arba būtybė kaip būtybė. Todėl į klausimą, ką filosofija interpretuoja, turime atsakyti: *filosofija interpretuoja būtybę kaip būtybę*. Filosofinės interpretacijos objektas yra būtybė kaip būnančioji. Tuo filosofija ir skiriasi nuo visų kitų interpretacijos rūšių. Ji su jomis sutaria tuo, *kad* interpretuoja, tačiau ji nuo jų skiriasi tuo, *ką* interpretuoja. Visos kitos interpretacijos užsiima būtybe kaip šia ar ana; filosofija yra vienintelė, kuri interpretuoja būtybę kaip tokią, vadinasi, sklaido ją būties akiratyje. Būtybė kaip pasiklausiamasis filosofijos objektas yra kartu ir filosofinės interpretacijos objektas: pasiklausti būtybę būties dėlei reiškia ją interpretuoti. Interpretuodama būtybę, filosofija tikisi pasieksianti būtį.

Tuo priartėjame prie filosofijos aptarimo. Mūsų apmąstymo eigoje stengėmės kelti aikštėn du sandus, kurie filosofijai yra esminiai, būtent jos pažinimo objektą ir jos pažinimo būdą. Nūnai regime, kad filosofinio pažinimo objektas yra būtybė kaip būtybė, o filosofinio pažinimo būdas arba filosofinė pažinsena yra interpretacija. Filosofija pažįsta būtybę kaip tokią ir ji tai pasiekia interpretavimo keliu. Sujungę šias dvi išvadas loginėn vienybėn, gauname filosofijos apibrėžtį: *filosofija yra būtybės kaip būtybės interpretacija*. Iš sykio mus suglumina ir net nustebina loginis šios apibrėžties paprastumas. Tačiau metafiziškai žiūrint, ši apibrėžtis talpina savyje visa, kas būdinga filosofijos esmei ir kas ją skiria nuo bet kurios kitos žmogiškojo pažinimo srities. Sykiu ji išreiškia ir filosofijos pastangą mąstymu atskleisti būtį kaip būtybės pagrindą.

Būdama interpretacija, filosofija skiriasi nuo kiekvieno mokslo, kuris savo objekto neinterpretuoja, o jį tiria. Interpretacinis filosofijos pobūdis perkelia ją į esmiškai kitokią plotmę negu ta, kurioje buvoja bet kuris mokslas, reiškiąsis savo išdavomis verčiamojo žinojimo lytimi. Šiuo atžvilgiu filosofija skiriasi nuo mokslo tiek materialiai, vadinasi, savo pažinimo objektu, tiek formaliai, vadinasi, savo pažinimo būdu. Čia glūdi priežastis, kodėl visą laiką primygtinai teigiame, kad filosofija nėra ir negali būti mokslas. Antra vertus, interpretacinis filosofijos pobūdis jungia ją su visomis tomis žmogiškojo pažinimo sritimis, kuriose vyrauja ne tyrimas, o interpretacija: tai visa kul-

tūrinė sritis, kiek ji yra žmogiškoji kūryba ir kiek joje persvaros turi ne gamtinis kultūrinį kūrinį nešąs daiktas, o pats šisai kūrinys. Šiuo atžvilgiu filosofija skiriasi nuo kultūrinės kūrybos pažinimo tik materialiai, vadinasi, tuo, kad ji turi kitą objektą, būtent būtybę kaip būtybę, tuo tarpu visos kitos sritys svarsto savo objektus ne ontologinėje jų bendrybėje, o tik ontinėje jų skirtybėje. Formaliai tačiau filosofija kaip interpretacija yra tos pačios esmės kaip ir visas kultūrinės kūrybos pažinimas, kuris taip pat yra ne daikto tyrimas, o kūrinio interpretavimas. Minėtoji tad filosofijos apibrėžtis atskleidžia tiek filosofijos savarankiškumą, tiek jos sąryšingumą: filosofija išsiskiria iš tyrimo ir yra savarankiška mokslo atžvilgiu, bet ji įsijungia į interpretaciją ir dalijasi sava pažinsena su visu kitu interpretaciniu pažinimu; ji yra nuo visko skirtinga savojo pažinimo objektu, tačiau ji yra daugeliui gimininga savojo pažinimo būdu. Interpretuodama būtybę kaip būtybę, filosofija atsiskleidžia kaip savita ir pirmykštė — taigi ne išvestinė — žmogiškojo būvio apraiška, kuri iš jokios kitos apraiškos nekyla ir į jokią kitą apraišką negali būti suvesta.

Kas yra šioje filosofijos apibrėžtyje nauja?— Materialinis filosofavimo objektas arba būtybė kaip būtybė yra likęs joje toks pat, koks yra buvęs, kaip sakėme, jau nuo Aristotelio laikų. Filosofija visados atsideda būtybei kaip tokiai, ir jokia filosofijos aptartis negali šio objekto nei išleisti, nei esmiškai keisti. Naujas betgi yra atsakymas į klausimą, *kaip* filosofija šiam objektui atsideda arba *kaip* ji jį svarsto, būtent *interpretuodama*. Keldami tai aikštėn, mėginame papildyti filosofijos esmės sampratą, kuri paprastai išsisemdavusi nurodymu į filosofijos pažinimo materialinį objektą, išleisdama iš akių formalinį filosofijos pažinimo *būdą* ir todėl sudarydama įspūdį, tarsi filosofijos pažinimas nesiskirtų nuo kiekvieno kito — net ir mokslinio — pažinimo. Kreipdami ypatingą dėmesį į filosofiją kaip interpretaciją, norime pabrėžti, kad filosofija turi ne tik savitą objektą, bet ir savitą pažinseną, vadinamą interpretacija. Nuosekliai tad interpretaciją įjungiame į pačios filosofijos apibrėžtį kaip skirtiną jos žymę ryšium su tiriamuoju pažinimu. Tai ir yra naujas sandas filosofijos aptartyje. Materialinis filosofijos pažinimo objektas arba būtybė kaip būtybė niekad nėra buvęs filosofijos istorijos eigoje suabejotas ar paneigtas. Formalinis filosofijos pažinimo būdas tačiau niekad nėra buvęs sąmoningai keltas

bei ryškintas. Tik pačiu pastaruoju metu pradedama *nuvokti*, kad filosofija artinasi prie savo objekto kitaip negu mokslas ir kad šis „kitaip" glūdi interpretacijoje [108]. Teikiama filosofijos aptartimi mes mėginame šią nuovoką paversti *sąvoka*, vadinasi, metafizine įžvalga į filosofinio pažinimo esmę.

Tačiau kaip tik todėl, kad interpretacinis filosofijos pobūdis yra buvęs tik nuvokiamas, o ne aiškiai suvokiamas, jis yra likęs neišryškintas ligi galo, neklausiant ir neapmąstant, ką gi iš tikro reiškia interpretuoti būtybę kaip tokią. Užtat filosofijos kaip būtybės interpretacijos aptartis anaiptol nėra mūsų apmąstymo užbaiga, o greičiau jo pradžia. Įžvelgę interpretacinį filosofijos pobūdį, mes imamės iš tikrųjų filosofuoti, vadinasi, pasiklausti būtybę būties dėlei ir pamažu žengti šiosios linkui. Juk visos šios studijos pagrindinis uždavinys, kaip įvade minėta, yra pasiklausti ne kurią pavyzdinę būtybę, o sklaidyti pačią filosofiją kaip pažintinę elgseną su būtybe, ieškant šios elgsenos esmės ir klausiant, ką filosofija yra dariusi su būtybe ilgos savo istorijos metu. Atsakymą į šį klausimą, atrodo, jau būsime radę: *atsidėdama būtybei kaip tokiai, filosofija yra ją interpretavusi.* Bet štai šis atsakymas tuoj pat virsta tolimesniu klausimu. Mes jau žinome, kas yra interpretacija, būtent atsigabenimas objekto į savą dabartį, teikiant jo atvirybei vidurkį ir jo dalis vieningai sutelkiant aplink šį vidurkį. Mes taip pat žinome, kas yra būtybė kaip tokia, būtent tai, kas yra būties grindžiama bei laikoma buvime, darant, kad būtų šis tas, o ne niekis. Abi filosofijos aptarties pusės mums yra gana aiškios. Tačiau kaip jos sąlygoja viena kitą? Kas yra būtybė interpretacijai ir kas yra interpretacija būtybei? Kas yra būtybė, kad ji galima interpretuoti, ir ką vykdo interpretacija, teikdama būtybei vidurkį? Štai klausimas, kuris savaime plaukia iš filosofijos apibrėžties ir kurio sklaida, tikimės, padės mums laimėti naują metafizinę įžvalgą, mesdama naujos šviesos būtybės sampratai ir tuo įgalindama mus žengti vėl vieną žingsnį priekin būčiai atskleistų.

IV. ANTROJI METAFIZINĖ ĮŽVALGA

Pirmąją metafizinę įžvalgą į būtybės sąrangą laimėjome, pasiklausdami filosofiją jos kilmės atžvilgiu, būtent:

filosofija yra daugialytė todėl, kad ji kyla iš įvairių šaltinių, kurie patys savo ruožtu teka iš „gelmės" matmens būtybėje. Filosofijos kilmės sklaida įgalino mus suvokti, *kad būtybė nėra vienamatė,* bet kad ji turi kitą matmenį, kurį vaizdingai, nes dar tik formaliai, pavadinome „gelme" ir kuris, atsivėręs mąstančiajam, kelia jam arba nuostabą, arba abejonę, arba kančią ir tuo žadina klausimą kaip pradinę filosofavimo lytį. Filosofijos kilmė nurodo į gelminę būtybės sąrangą ir tuo pateisina pirmąjį mūsų žingsnį būties linkui.

Nūn betgi esame žengę jau ir antrąjį žingsnį, pasiklausdami filosofiją jos esmės reikalu ir rasdami šią esmę būtybės kaip tokios interpretacijoje. Užtat mums dabar reikia vėl kreiptis į filosofiją jau nebe jos kilmės, bet jos esmės atžvilgiu ir vėl klausti, ką filosofijos *esmė* tartų apie būtybę. Pirmiau klausėme, kokiu pagrindu žmogus esti būtybės nustebinamas, suabejodinamas ar kęsdinamas, kad pradėtų filosofuoti. Dabar klausiame, kokiu pagrindu žmogus yra būtybės įgalinamas interpretuoti ją kaip būtybę arba, kitaip tariant, kokios sąrangos turi būti būtybė, kad leistųsi interpretuojama.

Atsakymas į šį klausimą slypi interpretacijos esmėje, remiantis jau minėtu Parmenido dėsniu, kad materialinis objekto pažinimas reikalauja formalinio pažinimo kaip sąlygos. Mūsų klausimui tai reiškia: jei filosofija būtybę vienaip ar kitaip interpretuoja, ji turi žinoti, kad būtybė iš viso yra *galima* interpretuoti, vadinasi, kad tarp būtybės sąrangos ir interpretacijos esmės esama vidinio atitikmens. Be tokio formalinio žinojimo materialinis būtybės interpretavimas būtų neįmanomas, nes, kaip sakyta, ne kiekvienas dalykas gali būti interpretuojamas. Jeigu betgi filosofija visą savo istorijos metą būtybę kaip būtybę interpretavo, tai ji ir žinojo, kad jos objektas interpretacijai yra prieinamas, kaip kad žmogus žino, kad automobilis — ne medis ir ne akmuo — yra vairavimui prieinamas, nors materialiai vairuoti jis ir nemokėtų.

Šio formalinio žinojimo mes dabar filosofiją ir klausiame. Mes norime, kad filosofija tartų, kas yra būtybė, jei ji yra galima interpretuoti ir iš tikro yra interpretuojama. Interpretacijų, o tuo pačiu ir filosofijų įvairybė mūsų klausimo anaiptol nesužlugdo. Priešingai, ji tik patvirtina, kad formalus pagrindas interpretuoti būtybei kaip tokiai lieka visur ir visados tas pats, nors materialiai interpretacijos ir labai skirtųsi viena nuo kitos. Vairuoti automo-

bilį, laivą ar lėktuvą materialiai nėra tas pat; pats tačiau vairavimas kaip formalus norimos linkmės teikimas erdvėje yra visur tas pats. Vienaip interpretuota būtybė gali filosofiniu savo pavidalu būti ir labai skirtinga nuo kitaip interpretuotos, bet sava *galimybe* būti interpretuojama ji yra ta pati kiekvienoje interpretacijoje. Šios tad galimybės dabar ir ieškome kaip metafizinės ištaros, plaukiančios iš filosofijos esmės atskleidimo.

1. Būtybė kaip kūrinys

Būtybės galimybė būti interpretuojamai geriausiai atsiskleidžia palyginant tyrimą kaip mokslinę pažinseną su interpretacija kaip filosofine pažinsena. Šiuo atveju, kaip ir daugeliu kitų, mokslo ir filosofijos sugretinimas veda į gilesnį jų abiejų pažinimą.

Materialiai žiūrint, mokslai yra labai įvairūs: kiekvienas tiria vis kitokį objektą. Formaliai tačiau visi jie yra tos pačios esmės, kadangi visi turi tą patį pažinimo būdą, būtent *tyrimą:* mokslas pažįsta tik tirdamas. Ir tai nėra atsitiktinybė. Tyrimas kaip mokslinė pažinsena yra sąlygojamas paties mokslinio objekto. Gali šis objektas būti ir labai įvairus, pradedant pirmykštėmis atomo dalelytėmis ir baigiant loginio mąstymo dėsniais [109], tačiau visur ir visados jis lieka *daiktas;* kitaip sakant, visur ir visados jis turi daiktinę sąrangą kaip įkūnytą būtinybę. Jei objektas atsiskleidžia esąs kitokios sąrangos, sakysime, jeigu jis veikia laisvai, tuomet jo sąranga neatitinka tyrimo esmės, ir mokslas nepajėgia tokio objekto sava pažinsena pagauti. Kur objektas nėra būtinybės įkūnijimas, ten jis nėra nė mokslo objektas. Iš to plaukia išvada, kad žinodami, jog mokslas atsideda tam ar kitam objektui, tuo pačiu žinome, kad šis objektas yra daiktas, vadinasi, neša savimi būtinybę, ją sava sąranga regimai reiškia ir kaip tik todėl leidžiasi būti tiriamas. Materialiai mes galime šio objekto ir nepažinti, formaliai betgi jis sava esme bei vidine sąranga mums yra aiškus: jis priklauso daikto kategorijai. Tyrimas ir daiktas atitinka vienas kitą, taip kad tyrimas savaime nurodo į daiktinį tiriamojo pobūdį.

Tas pat yra ir su interpretacija. Ir jos objektas visur ir visados yra tos pačios formalinės esmės, nepaisant materialinių jo skirtybių, kurios tikrovėje kildina įvairių įvairiausių interpretacijos atšakų. Muzikinės simfonijos in-

terpretacija yra kitokia negu gotinės katedros; istorinė karo žygių interpretacija yra vėl kitokia negu filosofinių sistemų. Materialiai visi šie objektai buvoja kiekvienas vis kitoje plotmėje: muzikinis, architektūrinis, istorinis, filosofinis objektas skiriasi pačia savo prigimtimi. Ir vis dėlto visi jie yra *interpretuojami*, būtent todėl, kad visi turi tokią sąrangą, kuri atitinka interpretacijos esmę. Visi šie objektai yra *kūriniai*, vadinasi, iš laisvės kilę ir laisvę nešą kaip apsprendžiamąjį vidaus pradą. Interpretacija nepagauna daikto sąrangos, kaip tyrimas nepagauna kūrinio sąrangos, nes tarp šių dvejetų (tyrimas — kūrinys, interpretacija — daiktas) nėra atitikmens, kaip jo nėra tarp būtinybės ir laisvės. Užtat interpretacija pagauna kūrinį kaip tikrąjį savo objektą, kadangi kūrinys įkūnija savimi tai, kuo laikosi ir pati interpretacija, būtent laisvę atvirybės pavidalu. Kiekviena interpretacija remiasi šia atvirybe ir kiekvienu savo veikmeniu į ją nurodo. Jeigu tad žinome, kad kuris nors objektas gali būti ir iš tikro yra interpretuojamas, tuo pačiu žinome, kad jis yra *kūrinys*. Interpretacija ir jos objekto kūriniškumas yra dvi to paties dalyko pusės, taip kad viena savaime ir būtinai nurodo į kitą kaip savo buvojimo sąlygą.

Tai reikia įsakmiai pabrėžti, kad įžvelgtume, kokiu griežtai loginiu būtinumu plaukia išvada, turinti pagrindinę svarbą visam tolimesniam mūsų apmąstymui:

Jeigu filosofija yra interpretacija ir jei filosofijos objektas yra būtybė kaip būtybė, tai reiškia, kad tarp filosofijos kaip interpretacijos ir būtybės kaip būtybės esama sąranginio atitikmens; šis gi atitikmuo reikalauja, kad interpretacijos objektas turėtų kūrinio sąrangą; nuosekliai tad ir būtybė kaip tokia turi turėti kūrinio sąrangą, kad galėtų būti filosofijos interpretuojama.

Tai silogizmas, neišvengiamai susiklostęs iš visų tų minčių, kurias ligi šiol sklaidėme.

Jo premisos vargu ar gali būti abejotinos. Vargu ar kas, sakysime, neigtų, kad filosofijos objektas yra būtybė kaip būtybė — net ir tie, kurie norėtų filosofiją paversti mokslu (E. Husserl). Net ir marksizme, kuris nuolatos kalba apie „mokslinę" filosofiją, kuriasi būtybės kaip tokios „mokslas", vengiant, tiesa, žodžio „metafizika", užtat vartojant vis labiau žodį „ontologija" [110]. Nes atsisakius filosofijai būtybės kaip tokios, liktų jai tik būtybė kaip ši ar ana, kurią visiškai teisėtai savinasi mokslai, atimdami tuo filosofijai pagrindą iš viso prasmingai buvoti. Būtybė

kaip būtybė yra vienintelis *objektas, kuriam atsidėdama* filosofija įprasmina pati save.— Taip pat vargu ar abejotina, kad filosofija yra interpretacija, nes tokios abejonės atveju filosofija turėtų būti tyrimas sava pažinsena ir mokslas savu pavidalu. Būdama gi mokslas, ji turėtų būti viena vienintelė, kaip ir kiekvienas kitas mokslas. Visur ir visados turėdama tą patį objektą ir tyrimą kaip šio objekto pažinimo būdą, filosofija nieku būdu negalėtų virsti *dauginga*, kaip daugingu nėra virtęs nė vienas mokslas. Tuo tarpu regėjome, kad filosofija nėra viena ir negali būti viena. Tačiau jos daugingumas kaip kilmės skirtingumas gali būti suprastas ir pateisintas tik tuo atveju, jei filosofija yra interpretacija. Šiuo atveju ji dalijasi interpretacijos apskritai likimu — galėti aiškinti tą patį objektą neaprėpiama įvairybių eile. Betgi ši įvairybė leidžiasi pagrindžiama tik interpretacijos esme, o ne tiriamuoju pobūdžiu. Filosofija tad yra: *arba tyrimas* ir šiuo atveju viena vienintelė; tuomet istorinis jos daugingumas yra ištisas didžiulis žmogiškojo mąstymo klystkelis; *arba interpretacija* ir šiuo atveju savaime daugialypė; tuomet istorinis jos įvairumas yra esminio jos daugingumo išraiška. Tai dvijulė, neturinti jokios trečios išeities.

Jeigu tad minėto silogizmo premisos yra neabejotinos, tai neabejotina yra tuomet ir pati išvada, būtent: *būtybė kaip būtybė yra kūrinys.* Nes jei būtybė būtų daiktinio pobūdžio, tai filosofinė interpretacija negalėtų jos pagauti ir bet koks filosofavimas būtų neįmanomas, kaip neįmanomas yra „laisvės mokslas". Tik būtybė kaip kūrinys įgalina filosofiją. Tai ir yra atsakymas į klausimą, ką filosofijos esmės sklaida taria apie būtybę kaip būtybę: *būdama interpretacija, filosofija savo esme atskleidžia mums būtybę kaip kūrinį.* Be abejo, ir šis atsakymas dar tik formalinė įžvalga. Vis dėlto ji atveria nelauktų perspektyvų.

Visų pirma būtybė, būdama kūrininės sąrangos, yra tuo pačiu *santykis,* vadinasi, buvojanti ne savyje ir ne sau, o kitame ar kitam, kas ir sudaro santykio esmę (habitudo vel respectus ad aliquid). Mūsų meto vad. „transcendentalinė filosofija" (E. Coreth, J. Maréchal, K. Rahner) yra pastebėjusi, kad nėra, kantiškai kalbant, „dalyko savyje", kuris buvotų be jokio ryšio su pažįstančiuoju subjektu: kas nėra santykyje su pažinimu, to iš viso nėra — ne tik mums, bet ir savyje [111]. Šis betgi teiginys yra teisingas tik iš dalies. Transcendentalinės filosofijos atsto-

vai yra neatkreipę dėmesio į tai, kad esama dviejų visiškai skirtingų „dalyko" kategorijų, turinčių kitokią sąrangą, todėl kitaip buvojančių ir jų pažinimo atžvilgiu: tai *kūrinio* ir *daikto* kategorijos. Būdamos skirtingos ontologiškai, jos buvoja skirtingai ir gnoseologiškai. Daiktas pažinimui yra abuojas, kadangi yra uždaras savyje. Net ir neturėdamas jokio santykio su pažįstančiuoju subjektu,— vis tiek, ar šis būtų patirtinis, ar transcendentalinis Aš,— daiktas pats savimi *yra* ir *būna:* nepažinimo atveju daikto nėra *tik man.* Tuo tarpu kūrinys yra pažinimui (interpretacijos prasme) apspręstas pačia savo sąranga, kadangi jis yra kilęs kaip santykis ir todėl buvoja tik kaip santykis. Būti santykiu kūriniui yra ne atsitiktinybė, o pati jo būsena: kūrinys kaip kūrinys buvoja tik tiek, kiek buvoja ryšium su jį pažįstančiuoju, tai yra interpretuojančiuoju subjektu. Kūrinys nėra kilęs, kad buvotų kaip nepriklausoma, savyje išsitenkanti substancija (in se stans), bet kaip tai, kas yra susiję su autoriumi kilmės atžvilgiu ir kas yra apspręsta interpretui trukmės atžvilgiu. Jūros dugne gulinti, smėliu apnešta ir niekieno nežinoma statula nebebuvoja *kaip kūrinys* — ne tik man, bet ir savyje; ji buvoja tik kaip marmuro gabalas, vadinasi, kaip daiktas. Kūriniškumas yra santykinė kategorija, nešama bei laikoma interpretacijos — jau pačiu, kaip minėjome, stebėjimo veiksmu. Išnykus interpretacijai, išnyksta ir santykis, o su juo ir kūriniškumas. Tuomet lieka tik kūriniškumą laikąs objekto daiktiškumas. Nuosekliai tad kūrinys, kurio niekas nesuvokia *kaip kūrinio,* nė nebuvoja *kaip kūrinys.* Iš to plaukia išvada, kad būtybė, atsiskleisdama kaip kūrinys, savaime negali būti mąstoma kaip substancija, vadinasi, kaip besilaikanti ir išsisemianti savimi; ji gali būti mąstoma tik kaip santykis, vadinasi, apspręsta kitam, kad būtų šiojo interpretuojama ir tuo būdu savo santykinėje būsenoje laikoma. Tarp būtybės ir jos interpretacijos esama esminio atitikmens polinkio (habitus) kitam prasme: būtybė „ilgisi" interpretacijos, o interpretacija „ieškosi" būtybės. Jeigu būtybė ir pranoksta interpretaciją logiškai, tai ontologiškai ji atsiskleidžia kaip kūrinys tik interpretacijos paliesta, vadinasi, tik suėjusi santykin su ją pažįstančiąja dvasia. Pažinimas būtybei yra tai, kas statulai jos iškėlimas iš jūros gelmių žmogiškojo stebėjimo bei vertinimo plotmėn. Santykinė būtybės ir jos interpretacijos sąsaja yra savaiminga išvada iš kūrininio būtybės sąrangos pobūdžio.

Tai įgalina mus kiek patikslinti ir ankstesnę filosofijos kilmės ištarą apie būtybę, būtent: *būtybė yra „gelmė".* Sklaidydami pirmąją metafizinę įžvalgą, teigėme, kad būtybė neišsisemia savo regimybe, bet kad ji turi dar ir kitą matmenį, kuriame slypi metafizinė filosofijos kilmė ir antropologiniai šios kilmės šaltiniai — nuostaba, abejonė ir kančia. Tačiau anoje vietoje neatsakėme į klausimą, kas gi sudaro šį „gelmės" matmenį būtybėje. Suvokę nūn, kad būtybė yra kūrinys ir kad ji kaip kūrinys buvoja santykio būdu, galime į aną klausimą atsakyti jau gana aiškiai: *gelminis būtybės matmuo yra jos kaip kūrinio atvirybė.* Kūrinine savo sąranga apspręsta būti kitam, būtybė savaime yra atvira. Santykis kaip polinkis (habitudo, respectus) kitam yra uždarumo priešingybė. Todėl visa, kas buvoja santykio būdu, yra atvira, atskleista, neaprėžta, neuždara. Tai anaiptol nėra būtybės neatbaigtumas, kaip tai aiškinti yra linkęs vad. „krikščioniškasis egzistencializmas" (G. Marcel, P. Wust), nes neatbaigtas gali būti tik daiktas, nieku būdu ne kūrinys. Juk būti neatbaigtam reiškia būti dar nepasiekusiam *savos pilnybės:* gilės daigas yra neatbaigtas ąžuolas, ratai be sėdynių yra neatbaigtas vežimas. Tačiau „sava pilnybė" yra pačia sąvoka aprėžtybė. Neatbaigtas daiktas anaiptol nėra atviras, o tik paprasčiausiai nepilnas. Tuo, kad jis „savos pilnybės" siekia, jis savaime darosi uždaras — kaip tik šiuo savo siekiniu. Daiktą galima užbaigti, kadangi jis turi vieną kryptį ir vieną planą, sudarytą pagal tuos ar kitus dėsnius (fizikinius, biologinius, psichologinius). Pažindami šiuos dėsnius ir juos vykdydami, galime neužbaigtą daiktą pratęsti ligi jo užbaigos ir tuo suteikti jam jo pilnybę. Tačiau tai neturi nieko bendro su kūrinio atvirumu. *Kūrinys visados yra užbaigtas.* Net ir paveikslo apybraiža yra jau visuma, kurios pratęsti neįmanoma. Jeigu kuris nors kūrinys lieka iš tikro neužbaigtas, jo niekas užbaigti nebepajėgia, kadangi savo atvirybėje jis neturi *dėsningos linkmės, kuria einant būtų galima pasiekti kūrinio* „galą" ir tuo jį užbaigti. F. Schuberto „Neužbaigtoji — die Unvollendete" liks amžinai neužbaigta. Kūrinio atvirybė yra jo kilimo iš laisvės išraiška, todėl neturi dėsnių, kurie jai teiktų vieną planą, vedantį kūrinį prie *„galo",* nes *atvirybė* ir *galas* yra prieštaraujančios sąvokos.

Šią tad būtybės atvirybę ir vadiname „gelme". Atvirybė iš tikro yra neišsemiama bedugnė, atsivėrusi pažįstančiajam subjektui kaip jo interpretacijos laukas, jokia skir-

tina interpretacija nepripildomas ir neaprėpiamas. Būtybės „gelmė" yra jos atvirybė, o jos atvirybė yra jos kūriniškumas. Kūrininė būtybės sąranga padaro ją atvirą, o jos atvirumas padaro ją bedugnę. Būtų būtybė daiktinio pobūdžio, tai jokios „gelmės" ji neturėtų, kaip jos neturi nė vienas daiktas. Daiktas išsisemia savo regimybe, todėl turi galą ir gali būti ištirtas ligi galo. Net jei marksistinis teiginys, esą medžiaga yra begalinė savo trukme, savo apimtimi ir savo gyliu, būtų ir teisingas, tai ir šiuo atveju medžiaga jokio „gelmės" matmens neturėtų: ji buvotų tik taip, kaip buvoja matematinė „begalybė", vadinasi, „eilė", kuriai visados galima pridurti dar vieną dydį, medžiagos atveju dar vieną, fizikiškai kalbant, jos sąrangos pirmykštę „dalelytę", kuri tačiau yra toks pat aprėžtas daiktas, kaip ir visos pirmesnės dalelytės. *Gelmę gali turėti tik visuma, niekad ne suma,* nors šioji ir būtų neužbaigiama. Kūrinys kaip tik ir yra tokia visuma, susidaranti ne iš dalių, o iš jame įkūnyto prado skleidimosi savose dalyse. Užtat tik kūriniui tinka dėsnis, kad visuma yra pirmesnė už savo dalis. Kūrinys visados yra „daugiau" negu jo dalys ar jo regimybė. Šis tad „daugiau" ir sudaro „gelmę" visos tos kategorijos, kurią vadiname *kūriniu.*

Būtybės kaip kūrinio šviesoje aiškėja ir filosofijos kilmės savotiškumas. Sklaidydami šią kilmę teigėme, kad būtybės „gelmė", iš kurios srūva filosofijos šaltiniai, reiškiasi priešingybėmis: iš jos kyla ne tik nuostaba kaip antropologinis atoveikis į pasaulio darną, bet ir abejonė bei kančia kaip antropologiniai atoveikiai į mus supančią klastą ir maišatį, kurie sunaikina nuostabą. Gelminis būtybės matmuo yra priešingybių samplaika. Jeigu betgi būti kūriniu reiškia būti atviram, tuomet ši samplaika darosi suprantama, nes būti atviram reiškia būti prieinamam ne tik darnai, bet ir klastai, ir maišačiai, ne tik teigimui, bet ir neigimui. *Atvirybė yra priešingybių sambūvio plotmė.* Todėl ji ir gali pažadinti žmoguje priešingų atoveikių į joje buvojančius priešingus pradmenis. O iš šių priešingų atoveikių gali kilti ir iš tikro kyla priešingos interpretacijos. Būtybės atvirybė leidžiasi būti interpretuojama ne tik įvairiai, bet ir priešingai: ką vienas mąstytojas teigia, kitas gali tai neigti, ir abi šios interpretacijos esti būtybės atvirumo priimamos bei nešamos. Filosofijos priešingybės išsitenka šalia viena kitos. Filosofijos istorijoje idealizmas buvoja šalia materializmo, intuicionizmas šalia racionalizmo, subjektyvizmas šalia objektyvizmo, nė vienas ne-

prarasdamas „lygių teisių", nė vienas nesudarydamas žemesnės pakopos kitam „aukštesniajam", nė vienas nenuslėgiamas vad. „tiesos mastu", kaip tai yra mokslo atveju. Istorinis filosofijos įvairumas yra būtybės atvirumo apraiška. Filosofija įvykdo tikrovėje tai, kuo būtybė yra savo galimybėje. Užtat filosofijos istorija yra kartu ir būtybės istorija: laiko tėkmėje būtybė skleidžiasi interpretaciniais filosofijos pavidalais.

Svarbiausia betgi, kad būtybės kaip kūrinio samprata ryškiai kelia aikštėn *būtį kaip būtybės pagrindą*. Pakartodami esame teigę, kad galutinis filosofijos klausimas yra ne būtybė, o *būtis*. Tačiau šis klausimas negali būti atsakomas ir net nė keliamas tol, kol būtybė — sąmoningai ar nesąmoningai — yra suvokiama daiktiškai, nes tokiu atveju neįmanoma įžvelgti logiškai būtino ryšio tarp būties kaip pagrindo ir būtybės kaip pagrįstosios. Kad būtybė *turi* būti pagrįsta, galima suprasti tik sklaidant pačią būtybę ir tik joje randant jos pagrindimo būtinybę. Juk būtybės buvimo pagrindas yra daugiau negu kosmologinė priežastis: šioji grindžia, tiesa, būtybę, tačiau ne kaip tokią, o tik kaip šią ar aną, vadinasi, tik ontiškai, bet ne ontologiškai. Todėl priežastingumo kategorijos ir nepakanka, kad būtis iškiltų sąmonės švieson kaip būtybės buvimo grindėja. Tai įvyksta visu loginiu svarumu tik tada, kai peržengiame kosmologinę priežastį ir prasiskverbiame į naują matmenį, būtent *į kūrinio matmenį*. Tik būtybė kaip kūrinys atskleidžia mums savojo pagrindimo būtinybę tiek ontologiškai, kad buvotų iš viso (nėra kūrinio be kūrėjo), tiek gnoseologiškai, kad būtų pažinta (nėra kūrinio be interpreto). Tik būtybės kaip kūrinio šviesoje būtis nustoja buvusi tiek atitrauktinė sąvoka, kuri nieko negrindžia, o pati reikalauja būti grindžiama (universalia in re), tiek kosmologinė priežastis, kuri grindžia esmę, bet ne buvimą. *Būtybės kaip kūrinio šviesoje būtis apsireiškia kaip būtybės peržengėja.* Egzistencinės mūsų dienų filosofijos iškelta ir mūsų meto mąstyme įtvirtinta ontologinė skirtybė kaip „*Ne* tarp būtybės ir būties" [112] (apie tai kalbėsime vėliau platokai) įgyja tikrovinį pobūdį tiktai būtybės kaip kūrinio sampratoje. Kitaip tariant, *kelias į būtį kaip pagrindą eina per būtybę kaip kūrinį*, nes tik kūrinys pačia sąvoka reikalauja būti pagrįstas. Štai kodėl, atskleidę būtybę kaip kūrinį, manome tuo pačiu atvėrę kelią bei būdą būties klausimui kelti bei jam atsakyti.

2. Filosofija kaip įvykis

Būtybės kaip kūrinio šviesoje atsiskleidžia ir pačios filosofijos tikrasis pobūdis: būti ne kokiu nors šalutiniu veikmeniu žmogaus būvyje, o šio būvio vidurkiu arba „pagrindiniu jo įvykiu", kaip metafiziką vadina Heideggeris [113]. Nes kol būtybė yra mąstoma daiktiškai, tol filosofija visados buvoja žinijos pakraštyje, kadangi ji, palyginta su moksliniu tyrimu, pasirodo esanti nepajėgi išaiškinti daikto prigimčiai: šiąją išaiškina tik mokslas. „Mokslas yra galybė" (Fr. Bacon) ta prasme, kad jo pagalba žmogus kaip pažinimo subjektas *priverčia* atsiverti daiktą kaip pažinimo objektą, kuris sava sąranga yra uždaras ir todėl nėra savimi pačiu apspręstas, kad būtų pažintas. Mokslas pagauna savą objektą visados tik prievarta. Daiktas neprabyla „sava valia" ir kas esąs nepasako savaime: jis turi būti prabildintas. Tai mokslas pasiekia daikto tyrimu, kuris nėra įmanomas be bandymo (experimentum), o bandymas — be didesnės ar mažesnės prievartos. Laboratorija, kurioje daiktas prabyla, visados yra šiojo „kalėjimas" ir „kankinimas", kad išduotų savas „paslaptis". Štai kodėl mokslas yra *galia*: mokslu žmogus pasaulyje ne tik susivokia, bet ir pasaulį apvaldo, nes būtinybėje susivokti ir reiškia palenkti ją saviems poreikiams.

Filosofija gi tokios galios neturi. Būdama interpretacija ir tuo pačiu nepagaudama *daikto* prigimties, ji žmogui nepadeda nei pasaulyje susivokti pažintiniu būdu, nei tuo labiau jo apvaldyti techniniu būdu. Šia prasme filosofija yra nenaudinga ir nereikalinga. Jos pažinimas mokslinio pažinimo akivaizdoje atrodo esąs tik nieko neįpareigojąs ir nieko neišaiškinąs svaičiojimas. Daikto kaip pažinimo objekto ir tyrimo kaip pažinimo būdo šviesoje filosofija anaiptol nėra įvykis. Viskas betgi pakinta, susidūrus filosofijai kaip interpretacijai su būtybe kaip kūriniu. Kūrinio akivaizdoje filosofija iš tikro yra *įvykis:* filosofuoti čia reiškia įvykdyti. Čia filosofija stovi arčiausiai prie muzikinės interpretacijos, kurioje vieninteleje kūrinys *įvyksta:* gaidos yra kūrėjo, muzika — interpreto. Užtat dabar ir klausiame: ką ir kaip filosofija įvykdo, būtybę interpretuodama? Ir tik atsakius į šį klausimą, paaiškės galop, kas filosofija iš tikro yra.

Filosofas nefilosofuoja, kad tik filosofuotų, kaip dailininkas netapo, kad tik tapytų: abu siekia tam tikros *iš-*

davos. Galima sutikti su pažiūra, kad pati filosofija kaip žmogiškojo būvio apraiška netarnaujanti niekam kitam: nei teologijai, kaip seniau, nei mokslui, kaip dabar; ji esanti nepalenkiama jokiam viršiniam tikslui, o turinti prasmę savyje (J. Pieper). Tačiau tai nereiškia, kad filosofavimas kaip prasmingas veiksmas išsisemtų pačiu šiuo veiksmu. Kaip kiekvienas veiksmas, taip ir filosofavimas įsikūnija tam tikroje išdavoje: mes filosofuojame, kad ką nors pasiektume,— tebūnie tai tik klausimas, kaip filosofavimą supranta K. Jaspersas, nes kelti klausimą reiškia jau žinoti, *ko* klausiame, vadinasi, jau turėti tam tikrą išdavą. Gali ši išdava būti išvystyta į ištisą sistemą, kaip Aristotelio, Tomo Akviniečio ar Hegelio atveju; gali ji būti įkūnyta tik apybraižose, kaip dažno rusų mąstytojo raštuose; gali ji likti tik aforizmas, kaip Nietzsche's ar Wittgensteino mąstyme,— kiekvienu atveju ji yra tai, kame filosofavimas regimai įsikūnija.

Patį artimiausiąjį ir tiesioginį filosofavimo siekinį vadiname *ištara:* filosofas visų pirma siekia nusakyti, kad „tai ir tai" ar „taip ir taip" *yra*. Logiškai žiūrint, šisai „yra" sudaro jungtį (copula) tarp veiksnio ir tarinio, pvz., ąžuolas *yra* medis. Nagrinėjant tačiau ištaros sąrangą pasirodo, kad „yra" niekad neišsisemia formalinės jungties veikmeniu, nes tarti, kad kas nors *yra*, reiškia priskirti šiam „kas nors" *buvimą*, o tuo pačiu peržengti loginę bei gramatinę plotmę ir pakilti į metafizinį matmenį. Todėl ištara nėra grynai loginės prigimties, kaip ją norėtų suvokti logistikos atstovai (G. Boole, R. Carnap, G. Frege, H. Reichenbach, E. Schröder, A. Tarski ir kt.). *Ištara yra metafizinė savo esme* [114]. Nusakydama, kad kas nors *yra*, ji tuo pačiu nusako būtybę kaip būtybę, nes priskirti kam nors buvimą —„ąžuolas *yra* medis"— reiškia peržengti patirtinį (meta ta physika) būtybės kaip šios ar anos pobūdį. Kad ąžuolas *yra* medis, galime suvokti ne tirdami ąžuolą, o apmąstydami buvimą. Jokia botanikos mokslo priemonė nėra pajėgi atskleisti, kad kas nors *yra*. Šia prasme mokslas nėra galia; šia prasme *galia* yra tik filosofija. Užtat ir ištara anaiptol nėra *žodžių* junginys, turįs tik loginę prasmę. Loginė prasmė, jungianti žodžius į sakinį, atsiremia į ontologinį ištaros pagrindą *„yra"* ir kaip tik todėl peržengia formalinę logikos plotmę. Ištara yra išraiška to, kas būtybėje įvyksta filosofavimo veiksmu. *Kas tad čia* įvyksta?

Šį klausimą nušviečia Senojo Testamento pasakojimas,

esą žmogus davęs gyvūnams vardus: „Viešpats Dievas nužiedė (formavit) iš žemės visus lauko žvėris bei dangaus paukščius ir atsivedė juos prie žmogaus pasižiūrėtų, kokiu vardu jis juos pašauks. Ir kaip žmogus šaukė kiekvieną gyvūną, toks ir buvo jo vardas" *(Pr 2, 19)*. Tai prasmuo žmogaus santykiui su pasauliu. Šio prasmens reikšmei suprasti pridurkime, kad duoti vardą Izraelio mąstyme reiškė paskirti būtybę kuriam nors ypatingam veikmeniui: Abramas buvo pavadintas „Abraomu" todėl, kad buvo paskirtas būti „daugybės tautų protėviu" *(Pr 17, 6)*; Zacharijo sūnus buvo pavadintas „Jonu", kadangi buvo pašauktas būti Kristaus pirmtaku (plg. *Lk 1, 17, 76)*; pats Kristus gavo vardą „Jėzus", kadangi turėjo viešpatauti „Jokūbo namams per amžius" *(Lk 1, 33)*. Paskyrimo bei pašaukimo pranešimas ėjo kartu ir su vardo paskelbimu. Ta pati vardo reikšmė slypi ir gyvūnų pavadinime. Šaukti žvėrį ar paukštį vardu reiškia nusakyti jo paskirtį — ne moksline tyrimo, bet filosofine interpretavimo prasme. Gyvūnai kaip gamtos padarai jau yra „paskirti" bei „apibrėžti" juos kildinusių būtinybės dėsnių. Pavadinti juos vardu šiuo atžvilgiu reikštų teikti jiems tik žodinę prielipą. Tačiau „Pradžios knygos" autorius pergyveno gyvūnus anaiptol ne kaip gamtos daiktus, o kaip tiesioginius Viešpaties *kūrinius*, kurie buvoja jo akivaizdoje sava atvirybe, vadinasi, dar neapibrėžti ir nepaskirti. Juos pavadindamas, žmogus kaip tik juos apibrėžia bei paskiria. Kitaip sakant, kiekvienas kūrinys — vis tiek, ar jis būtų žmogaus, ar Dievo — yra reikalingas interpretacijos, kad buvotų *kaip paskirtasis*. Susidūręs su kūriniu, žmogus tučtuojau jį interpretuoja, tai yra nusako jo paskirtį bei prasmę. Gyvūnų šaukimas vardais yra tokios interpretacijos vaizdas.

Šis vaizdas kaip prasmuo gali mums padėti suprasti ir filosofinę būtybės kaip būtybės interpretaciją, įsikūnijančią ištaros lytimi: *ištara yra būtybės apsprendimas*. Tai naujas pavidalas, kurį būtybė įgyja filosofinio interpretavimo veiksmu. Interpretuota būtybė buvoja jau kaip apspręstoji. Mes filosofuojame todėl, kad apspręstume būtybę jos atvirybėje, arba, vaizdingai kalbant, kad pašauktume ją „vardu" ir kad šisai mūsų pašaukimas būtų kartu ir jos paskyrimas, tai yra jos prasmė. Tai nėra išskaitymas arba dešifravimas to, kas būtybėje būtų buvę ženklais pridengta ir todėl paslėpta, kaip filosofinę interpretaciją supranta, sakysime, G. Marcelis, palygindamas ją su muzikinių gaidų skaitymu: „Gaidų skaitymas, — pasak Marce-

lio,— atitinka tą, ką aš vadinu mąstymu apskritai"[115], nes „gaidų skaitymas" yra dviprasmė sąvoka. Galima gaidas skaityti, suvokiant jų muzikinę sąrangą: tai muzikos *mokslo* uždavinys, neturįs jokio panašumo su filosofine būtybės interpretacija. Galima betgi gaidas skaityti, paverčiant jas muzika: tai muzikos *meno* uždavinys, labai artimas filosofinei būtybės interpretacijai, tačiau labai tolimas dešifravimui, kadangi gaidos anaiptol nėra „kriptogramos, vadinasi, tekstas, slepiąs savyje šalutinę prasmę"[116], kaip jas aiškina Marcelis. Gaidos yra muzikinio kūrinio atvirybės sutartiniai — tarkime: net dirbtiniai — ženklai. Muzikas menininkas (ne muzikas mokslininkas), skaitydamas šiuos ženklus, apsprendžia paties kūrinio atvirybę sava interpretacija: muzika kyla ne iš gaidų skaitymo, o iš anos atvirybės interpretacinio apsprendimo kūrinio atlikimu. Muzika yra galima ir be gaidų.

Tas pat vyksta ir filosofinėje būtybės interpretacijoje. Filosofinė interpretacija nėra ko nors būtybėje paslėpto atidengimas, bet jos atvirybės suėmimas į tam tikrą aprėžtą pavidalą. Interpretuodamas būtybę, filosofas teikia jos atvirumui tam tikrą vidurkį, aplink kurį jis būtybę sutelkia ir tuo būdu jos atvirumą aprėžia. *Filosofinė interpretacija yra būtybės apmatas.* Kol būtybė buvoja neinterpretuota, tol ji buvoja nesavai, kadangi ji, būdama kūrinys, yra, kaip sakėme, apspręsta būti kitam. Tačiau būti kitam ji gali tik tada, kai esti paliečiama interpretacijos. Tik interpretacija suveda būtybę vienybėn su mąstančiuoju subjektu, įvykdydama būtybės apsprendimą būti santykiu. Filosofavimo veiksmu suteiktas būtybei pavidalas arba jos apmatas yra vienybė tarp būtybės kaip kūrinio ir filosofo kaip interpreto. Todėl šis apmatas nėra grynai objektyvus, kaip mokslo išdavos, kuriomis kalba tik daiktas. Bet jis nėra nė grynai subjektyvus, kaip vaizduotės padariniai, kuriais kalba tik žmogus. Interpretacinis būtybės pavidalas yra *nauja tikrovė*, kurioje yra įvykęs būtybės kaip kūrinio santykinis pobūdis — *buvoti kitam.*

Buvoti kitam reiškia betgi turėti antrininką arba, atitraukčiau kalbant, atitikmenį kaip antrąjį santykio narį, kuris šiam santykiui yra taip lygiai apspręstas kaip ir pirmasis narys. Būtybės atveju toksai antrininkas yra ne kas kitas, kaip *žmogus.* Juk jeigu būtybė savo atvirybė yra apspręsta būti interpretuojama, tai ją pažįstantysis subjektas yra savaime apspręstas interpretuoti: filosofija kaip būtybės apmatas yra neatskiriama nuo žmogaus. Ji pri-

klauso, pasak Heideggerio, „žmogaus prigimčiai ir nėra nei mokyklinis dalykas, nei savavališkų dingčių (Einfälle) sritis" [117]. Tai pats žmogaus būvis. Štai kodėl anksčiau ir teigėme, kad filosofuoja visi, visur ir visados. Net ir neklausiančioji būklė, kurioje filosofavimas dingsta būties aiškumo tariamybėje, patvirtina filosofijos sąsają su žmogiškuoju būviu, kadangi aną būklę laikome neverta žmogaus. Stiglius gi visados nurodo į stingamojo dalyko reikalą, kitaip jis nebūtų stiglius. Jei tad neklausiančiojoje būklėje stoksta filosofavimo, tai ši stoka ir yra atvirkštinis filosofijos būtinybės įrodymas (per modum deficientem), kaip kad aklumas yra atvirkštinis įrodymas žmogaus apsprendimo regėti. Interpretuodamas būtybę, žmogus įvykdo santykinį pobūdį ne tik būtybės, bet ir savo paties, kadangi jis yra nepakeičiamas šio santykio narys.

Būti tačiau santykyje su būtybe žmogui reiškia būti santykyje su *savimi pačiu*, nes žmogus yra tokia būtybė, kuriai, Heideggerio žodžiais tariant, „josios buvime kaip tik rūpi pats šisai buvimas" [118]. Užtat žmogus ir atsigrįžta į save, kad filosofuodamas vykdytų aną rūpestį. Filosofuoti reiškia interpretuoti patį save. Filosofuodamas žmogus kuria savo paties apmatą, vadinasi, apsprendžia savo atvirybę tam tikru pavidalu, kuriuo jis buvoja pasaulyje. Jis yra savęs paties „skulptorius ir poetas" (G. Picco della Mirandola). Todėl mūsų meto filosofijoje ir yra nuolatos kalbama, kad filosofuodamas žmogus tampąs pačiu savimi (K. Jaspers), kad filosofija reiškianti žmogaus įvykdymą (H. Rombach) ir t. t. Tai anaiptol nėra filosofijos supsichologinimas ar jos sumoralinimas. Tai gili metafizinė įžvalga, kad filosofija interpretacijos būdu žmogų pagauna ir apsprendžia. Tai, ką žmogus pasaulyje vykdo ugdymu, dorove, visuomenės tvarkymu ir net religinėmis lytimis, yra ne kas kita, kaip filosofinio savęs paties apmato istorinis skleidimasis. Kintant šiam apmatui, kinta ir istorinė jo regimybė. Čia slypi įvairių pakaitų ir net perversmų pagrindas.

Savęs paties interpretacija turi pagrindinę reikšmę būčiai atskleisti. Tačiau ją nagrinėsime vėliau. Šitoje vietoje tik nurodome, kad filosofija iš tikro yra *įvykis* tiek būtybei kaip tokiai, tiek žmogui kaip būtybei, būtent tuo, kad ji yra jų apmatas arba apsprendimas bei pašaukimas „vardu", vis tiek kaip šį „vardą" suprasime: kaip kilimą Dievop (Platonas) ar kaip žengimą nebūtin (W. Weische-

del). Filosofijos kaip įvykio pasekmės gali būti labai skirtingos ir net prieštaringos. Tačiau ji visados lieka *įvykis*, vadinasi, tai, kas būtybei kaip kūrinio atvirybei teikia pavidalą ir šiuo pavidalu įveda ją į žmogiškąjį būvį, apspręsdama juo galop ir patį šį būvį.

3. Filosofinės tiesos pobūdis

Būdama interpretacija, o tuo pačiu būtybės apmatas, filosofija savaime žadina *tiesos klausimą:* kiek šis jos apmatas yra tiesa? Atsakyti į tai yra svarbu tuo labiau, kad filosofinio apmato įvairybė yra akivaizdi, kad šioje įvairybėje esama vietos net ir prieštaroms ir kad tai nėra atsitiktinybė ar mūsų mąstymo silpnybė, o filosofijos pačios esmės išraiška: būtybės atvirumas yra filosofijos įvairumo įgalinimas. Tuo tarpu būtybės atvirumas, kaip minėta, pakelia net ir prieštaravimą, kitaip jis nebūtų atvirumas. Tačiau kokia prasme tuomet yra galima kalbėti apie filosofinę tiesą? Ar filosofinė tiesa yra nuolatinis artinimasis prie vad. „absoliutinės tiesos", žinant, kad šios niekad nebus galima pasiekti ir kad todėl „metafizika niekad nėra užbaigiama", kaip aną klausimą norėtų suprasti scholastinio mąstymo atstovai? [119] Ar ji yra nuolatos dūžtanti pastanga atidengti vis prisidengiančią bei besislapstančią būtį, kaip tai nusako Heideggerio mintimi egzistencinė filosofija? [120] Ar gal filosofinės ištaros iš viso neturi tiesos pobūdžio, kadangi jos negali būti patirtimi patikrinamos, o tik logiškai kontroliuojamos ir todėl sudarančios tik „semantinę tiesą" (A. Tarski), kaip tai teigia loginis ir logistinis pozityvizmas su įvairiomis savo atšakomis? [121] Betgi nušviesti šį klausimą yra galima tik tuo atveju, kai įžvelgiame tiesos įvairybę, kylančią iš pažinimo objekto skirtingumo, kas paprastai praleidžiama pro akis ir kas todėl padaro tiesą vienalytę, neišvengiamai vedančią jos apmąstymą aklavietėn [122].

Tiesa, svarstant ją jos sąrangos atžvilgiu, anaiptol nėra vienalytė. Būdama pažįstančiosios galios santykis su pažįstamuoju objektu, tiesa savaime yra *dvinarė* ir kaip tik todėl neišvengiamai kaiti. Sutikime, kad pažįstančioji mūsų galia — bent savo esme — visados lieka ta pati. Užtat aiškiai kinta pažįstamasis objektas, keisdamas tuo pačiu ir jo pažinseną. Pažinti, sakysime, akmenį, statulą ir Šv. Dvasią negalima vienu ir tuo pačiu būdu: akmenį tiriame,

statulą interpretuojame, Šv. Dvasią tikime. Visi šie pažinimo būdai — tyrimas, interpretavimas, tikėjimas — siekia ir pasiekia tam tikrų išdavų, kurias vadiname *tiesa*. Tačiau juk yra visiškai aišku, kad tyrimo prieita tiesa yra kitokio pobūdžio negu interpretacijos tiesa, o tikėjimo tiesa yra vėl kitokio pobūdžio negu tyrimo ar interpretavimo tiesa. Tai anaiptol nereiškia, kad tai, kas yra tiesa į tyrimą atremtame moksle, būtų klaida interpretacijos nešamame mene ar tikėjimo grindžiamoje religijoje. Tai tik reiškia, kad mokslo tiesa yra kitokios sąrangos, todėl nesiduoda iš viso perkeliama nei į interpretacijos, nei į tikėjimo sritį, todėl nė negali būti čia vadinama „tiesa" ar „netiesa". Tas pat atvirkštiniu būdu tinka ir meno, ir religijos tiesai. Vadinamoji „dvejopos tiesos" teorija, atstovauta lotyniškojo averoizmo XIII šimtmetyje, kaip tik nesuvokė šio įvairialyčio tiesos pobūdžio, todėl *tą patį teiginį* laikė galimą būti tiesa filosofijoje, o klaida teologijoje. Šiai teorijai atrodė, kad teiginys visur išlaiko tą pačią vidinę savo sąrangą. Iš tikro gi teiginys kinta pagal tai, kokia pažinsena jis yra nusakytas: tyrimu, interpretacija, tikėjimu. *Iš kitokios pažinsenos kilęs teiginys turi ir kitokią sąrangą.* Jeigu tad klausiame, ar ir kiek šios ar anos pažinimo srities teiginiai yra tiesa, turime visų pirma klausti, kokios pažinsenos būdu yra šie teiginiai nusakyti, vadinasi, kokią jie turi vidinę sąrangą.

Filosofijos atžvilgiu tai reikia ypač pabrėžti, kadangi filosofinė pažinsena aiškiai skiriasi nuo kitų pažinsenų ir tuo pačiu teikia savai tiesai ypatingą pobūdį. Interpretuodama būtybę kaip tokią, filosofija savaime įsijungia į interpretacinio pažinimo (hermēneia) sritį ir neišvengiamai prisiima šio pažinimo savybes. Trumpai tariant, *filosofinė tiesa yra interpretacinė tiesa*. Tai visų pirma reiškia, kad filosofinė tiesa mūsų proto *neverčia*, kaip tai daro mokslinė tiesa. Bet ji nestovi mūsų akivaizdoje nė taip, jog ją *laikytume* tiesa, kaip tai yra su tikėjimo dalykais. Filosofinės tiesos negalima įrodyti, perkeliant ją į verčiamojo žinojimo plotmę, kurioje buvoja mokslo tiesa. Bet jos negalima nė tikėti, padarant ją laisvu apsisprendimu, kuriuo laikosi tikėjimo tiesa. Filosofinė tiesa nėra nei įrodyta, nei įtikėta tiesa. Interpretuodama būtybę kaip kūrinį, filosofija nusako savo išvadas kaip interpreto ir kūrinio vienybę, tai yra kaip tam tikrą būtybės apmatą, aprėžiantį būtybės atvirumą tam tikru vidurkiu ir sykiu telkiantį būtybės visumą aplinkui šį vidurkį. Būtybės atvi-

rumui teikiamas vidurkis yra filosofo, todėl subjektyvus; telkiama aplinkui šį vidurkį visuma yra būtybės, todėl objektyvi. Filosofinė tiesa yra subjekto ir objekto junginys: ja byloja ne grynas daiktas, kaip moksle, ir ne grynas asmuo, kaip tikėjime. *Filosofinėje tiesoje byloja būtybė žmogaus jai teikiamu apmatu. Ir kiek pro šį apmatą prabyla būtybės visuma, tiek šis apmatas yra tiesa. Filosofinė tiesa yra būtybės visumos sanglauda apmato pavidalu.* Kiekviena filosofija kuria tokį apmatą; kiekviena stengiasi glausti vienybėn būtybės visumą ir šios visumos šviesoje aiškinti atskirus būtybės pradus. Užtat kiekvienas filosofinis apmatas yra visybinis pačiu savimi, kiekvienas linksta išsivystyti į sistemą. Ar jis iš tikro sistema ir tampa, tai priklauso nuo laiko dvasios ir nuo filosofo polinkių. Tačiau jau ir filosofinėje apybraižoje, net filosofiniame aforizme (B. Pascal), slypi pastanga išreikšti visumą. Jeigu tad šiandien ir vyrauja įsitikinimas, esą filosofinių sistemų metas yra praėjęs, tai tuo tik nusakomas mūsų laikų filosofijos vaizdas, bet tuo anaiptol nėra paneigiama visybinė filosofijos esmė: nekurti sistemos „traktatų" būdu dar nereiškia atsisakyti visumos, atsidedant tik daliai. Specializavimosi filosofijoje nėra ir būti negali. Filosofija, kaip anksčiau, sekdami M. Scheleriu, teigėme, nėra įmonė, kurioje darbas būtų pasidalintas.

Tačiau kaip tik čia ir prabyla filosofinės tiesos dialektika. Ką gi iš tikro reiškia, kad pro filosofinį būtybės apmatą byloja jos visuma ir kad tik šis bylojimas padaro jos apmatą tiesa? Kuo šis apmatas turi būti būdingas, kad juo kalbėtų būtybė kaip visuma? Kadangi būtybė yra kūrinys, o ne daiktas, tai ir jos visuma, priešingai daiktui, yra ne aprėžta dalių suma (net ir matematinės begalybės prasme), o pati jos atvirybė. Būtybė yra „visa" tuo atveju, kai ji yra atvira. Betgi ar nesakėme, kad filosofas, teikdamas būtybės atvirumui savą vidurkį, šį atvirumą kaip tik užskleidžia tam tikru pavidalu? *Filosofinis būtybės apmatas yra užskleistoji būtybės atvirybė*, nes atvirybės išsemti negalima; atvirybę galima tik užskleisti. Ir štai čia kaip tik atsidaužiame į pirmąją minėtos dialektikos pusę: nė vienas filosofinis būtybės apmatas nėra tiesa, kadangi nė vienas neišsemia visumos kaip atvirybės — jau vien todėl, kad istorijoje jis pasirodo visados kaip užskleistas. Užtat nė viena filosofijos sistema, srovė ar kryptis negali tarti, esą ji atstovaujanti *tiesai*. Graikų kuklumas vadinti filosofiją ne „išmintimi", o tik „išminties mei-

le" yra šios filosofinės negalios ir kartu jos dialektikos nuovoka.

Ar tai reiškia, kad filosofinis apmatas tiesos pobūdžio iš viso neturi, kaip to norėtų logistinis pozityvizmas? Anaiptol! Jeigu filosofinio apmato tiesa glūdi būtybės atvirumo išraiškoje, tai šią išraišką gali teikti ir užskleistas apmatas. Pakartodami teigėme, kad interpretuoti būtybę kaip kūrinį galima tik teikiant jos atvirybei savą vidurkį. Teikti betgi šiai vidurkį nereiškia rinktis kurią nors būtybės dalį ir šiąją suimti į filosofinį apmatą — tokių „dalinių" apmatų ar „dalinių" filosofijų iš viso nėra [123]; — jau pats žodis „vidurkis" nurodo, kad jis gali būti teikiamas tik visumai, vadinasi, stovėti „viduryje", o ne „pakraštyje" kaip dalies išraiškoje. Teikti būtybės atvirybei vidurkį reiškia suvokti jos visumą *savu atžvilgiu* ir šį atžvilgį įkūnyti filosofiniame apmate. Nuosekliai tad visi filosofiniai apmatai yra ne daliniai, o tik atžvilginiai: jie žvelgia į būtybės atvirybę, vaizdingai tariant, tam tikru „kampu", iš kurio būtybės atvirybė yra regima savo visumoje, vadinasi, kaip atvirybė ir bedugnė, o ne kaip aprėžtybė ar dalis. Filosofo atžvilgis užskleidžia atvirybę tuo, kad jos neregi ir negali regėti „visais atžvilgiais", bet jis palieka ją atvirą tuo, kad žvelgia į ją visą. *Vienas atžvilgis į visumą* — štai kuo yra būdingas filosofo teikiamas būtybės atvirumui vidurkis.

Čia susiduriame su antrąja dialektine filosofinės tiesos puse: kiekvienas filosofinis apmatas yra būtybės atvirumo išraiška ir todėl kiekvienas yra tiesa. Filosofija, palyginta su mokslu, tuo ir yra būdinga, kad ji pakenčia savo ertmėje bet kurį filosofinį apmatą kaip lygiai teisėtą, kas yra neįmanoma moksle. Mokslo laimėta tiesa yra savai priešingybei iš viso nepakanti: chemija nepakenčia alchemijos ir astronomija — astrologijos. Tuo tarpu filosofijoje pro kiekvieną jos apmatą žvelgia būtybės atvirybė, ir todėl kiekvienas šis apmatas turi savą vietą filosofijos istorijoje, nebūdamas praeitis, kaip tai esti su mokslo pažangos pralenktomis jo išdavomis. Tai nereiškia, kad iš visų šių apmatų *sumos*, nuolat augančios istorijos eigoje, susidarytų *visuma*. Šitokia mechaninė filosofijos įvairumo samprata būtų aiškus tiek būtybės atvirumo, tiek filosofinio jos apmato nesuvokimas. *Filosofinės sistemos nėra tiesos dalys, bet tiesos atžvilgiai*, vadinasi, vienkartinis pažįstančiojo subjekto žvilgis į būtybės visumą. Būdama santykis, būtybė tuo pačiu yra, kaip sakyta, apspręsta buvoti

kitam, šis gi „kitas" yra ją interpretuojąs, vadinasi, *savu kampu* į ją žvelgiąs žmogus. Santykinis būtybės pobūdis savaime veda ją į šitokį žmogaus žvilgį iš savo „kampo", kuris tačiau būtybės atvirumo nenaikina, leisdamas šalia savęs buvoti aibei kitų žvilgių — iš kito „kampo". Užtat istorinis filosofijos kelias lieka visados atviras. Jis neveda filosofijos į tiesą ta prasme, tarsi tiesa stovėtų šio kelio gale ir tarsi įvairiais keliais einą filosofijos apmatai galų gale susitiktų vad. „pilnutinės tiesos" vienybėje. Filosofijos istorijos kelias yra pažįstančiojo subjekto *laisvės* kelias, kuriame tiesa lydi kiekvieną jo žingsnį, tačiau interpretacinė tiesa, išaugusi iš filosofo pastangų mąstyti būtybės atvirybę *savu* žvilgiu ir kurti *savą* jos apmatą: *interpretacinėje tiesoje interpretas yra sudedamoji tiesos dalis.* Be jo būtybė būtų daiktas, ir jos apmąstymas išsisemtų šio daikto tyrimu. Tuomet visa žinija virstų grynu pozityvizmu, kuriame nebebūtų vietos nei interpretacijai, nei tikėjimui. Interpretacinė filosofinės tiesos dialektika kaip tik ir saugo žiniją nuo tokio susiaurinimo bei iškreipimo. Šia prasme filosofija iš tikro stovi žmogiškojo pažinimo laisvės sargyboje.

Trečias skyrius

FILOSOFIJOS PRASMĖ

I. BŪTIES IEŠKOJIMAS: M. HEIDEGGERIS

Ligšiolinėje mūsų apmąstymo eigoje nuolatos pabrėžėme du dalykus: 1) kad filosofijos objektas yra būtybė kaip būtybė ir 2) kad būtybės sklaidos tikslas yra ne ji pati, o *būtis*. Kitaip tariant, filosofavimas neišsisemia vien būtybės apmąstymu. Išsivystydama „filosofija,— pasak M. Heideggerio,— virsta klausimu, kuris negali laikytis tik būtybe" [1]. Būtybės pažinimas užtat nėra nė filosofijos prasmė, vadinasi, pilnutinis bei vidinis jos uždavinio įvykdymas. To paties Heideggerio žodžiais tariant, filosofija yra tik tada filosofija, kai žino, „kur link ji keliauja" [2]. Šisai gi „kur link" ir yra būtis. Būtybė yra tik pakopa pakeliui į būtį. Tai Heideggeris yra nusakęs gana įtaigiai: „Klausti būties visų pirma reiškia klausti būtybės kaip būtybės. Šiuo *klausimu yra aptariama (bestimmt), kas yra* būtybė. Atsakius gi į šį klausimą, yra aptariamà būtis" [3]. Tokiu keliu esame lig šiol ir ėję. Sklaidydami filosofavimą kaip būtybės interpretaciją, esame nusakę, kas yra būtybė kaip tokia. Nūn belieka mums antrasis kelio tarpsnis, būtent sklaidyti pasiektąjį būtybės aptarimą ir iš jo kildinti atsakymą, kas yra būtis. Nes, kaip jau pradžioje minėjome, būtis gali būti atskleista tik būtybėje; pagrindą galime suvokti tik pagrįstajame. Todėl rastas atsakymas, kas yra būtybė kaip būtybė, virsta savaiminga *nuoroda* atsakymo, kas yra būtis.

Išeities tašku šios nuorodos sklaidai renkamės M. Heideggerio pastangą būčiai nusakyti, nes nė vienas pastarųjų *laikų mąstytojas nėra tiek atsidėjęs* būties klausimui, kiek Heideggeris. Visi jo raštai yra perpinti šiuo rūpesčiu — net ten, kur jis dėsto filosofines kitų sampratas: Platono, Kanto, Nietzsche's [4], taip kad J. B. Lotzas teisingai pastebi, jog „Heideggerio filosofija yra ne egzistencijos, o *būties filosofija*: pagrindinis jo klausimas krypsta

ne į egzistenciją arba žmogų, bet į būtį"[5]. Žmogaus sklaida žinomiausiame jo veikale „Būtis ir laikas" yra buvusi, paties Heideggerio prisipažinimu, tik ryžtas „praskinti mąstymui taką, kad jis jau skirtinai (eigens) apmąstytų būtį jos tiesoje", kadangi tik „priėjęs santykį su būties tiesa, mąstymas pasiekia žmogaus esmę"[6]. Žmogus kaip būties atsivėrimo vieta („Da") įgalina mąstymą žengti šion atvirybėn, betgi tai, ką jis ten sutinka, yra ne žmogus, o būtis, ir tik sutiktos būties tiesoje grįžtamuoju būdu nušvinta ir pats žmogus. Užtat savas mintis, išdėstytas „Būties ir laiko" puslapiuose, Heideggeris tebelaikė tik būties mąstymo paruoša, prie jų vėliau nebegrįždamas ir net atsisakydamas ne vieno anksčiau vartoto metafizinio termino, kaip hermeneutika, ontologija, egzistencija, transcendencija, pastaruoju metu ir žodžio „filosofija", keisdamas jį „mąstymu", kadangi visi šie terminai, Heideggerio pažiūra, grąžiną jį į metafiziką, kurią jis — bent senąja prasme — kaip tik mėginąs pergalėti[7].

Regint tad filosfijos prasmę būties atskleidime, yra pravartu ir net būtina visų pirma pažvelgti į Heideggerio kelią būties linkui ir pasiklausti, ar šis jo kelias nėra kartais buvęs vienas iš anų girios šuntakių (Holzwege), apie kuriuos pats Heideggeris kalba, esą „jie yra užžėlę ir staiga baigiasi neišbrendamybėje", ir kuriais eidamas „kiekvienas pasiklysta skyrium, tačiau tame pačiame miške"[8]. Vis dėlto net jei ir pasirodytų, kad Heideggerio eitas kelias yra baigęsis nebeišbrendamame tankumyne, kaip ir visi „malkakirčių" keliai, tai ir šiuo atveju jis būtų mums didžiai pamokomas, nes pats Heideggeris žinojo, kur link jis keliauja. Jis žinojo, kad jo kelias, galimas daiktas, nėra nei vienintelis, nei tikras. Tačiau „tai nuspręsti,— teisingai jis sako,— yra įmanoma tik šį kelią nuėjus (nach dem Gang)"[9].

1. Priekaištas Vakarų mąstymui

Yra būdinga, kad kelio į būtį Heideggeris ieško ne kuriame nors atitrauktiniame pradmenyje, bet *istorijoje:* būtis turinti savą lemtį arba likimą (Geschick), todėl esanti suvokiama tik laiko akiratyje; šis gi akiratis dabarties žmogui esąs Vakarų mąstymo išsivystymas. Jį apžvelgęs, Heideggeris tariasi galįs tvirtinti, kad *Vakarų mąstymas pamiršęs būti būtybės dėlei.* Tiesa, pradiniai graikų mąs-

tytojai būtį regėję ir ją mąstę. Kadangi tačiau būties regimybė yra galima tik *būtybėje, todėl ši greitai virtusi* vieninteliu mąstymo objektu, tuo tarpu būtis užsiskleidusi, buvusi būtybės užgožta ir galop dingusi iš Vakarų mąstymo: „Nuo Anaksimandro ligi Nietzsche's būties tiesa liko slaptoje",— teigia Heideggeris [10]. Būties vardu buvusi vadinama būtybė, pačios būties nebepagaunant ir jos net iš viso nebesuvokiant. Metafizika kalbėjusi apie „būtybę *visumoje", o maniusi kalbanti „apie būtį"; ji tarusi* „būtis", o supratusi „būtybę kaip būtybę" [11]. Sąvokos „būtis" ir „būtybė" maišiusiosi Vakarų mąstyme nuolatos, ir ši maišatis, pasak Heideggerio, pasiekusi savo viršūnę „teiginiu, kad metafizika kelianti būties klausimą" (t. p.). Tuo tarpu būties pamiršimas kaip tik ir reiškiąsis tuo, „jog žmogus nuolatos regi ir naudoja tik būtybę", bet, *negalėdamas išsiversti be būties, padaro ją „bendriausia* bendrybe (das Generellste)" ir tuo sujaukia tai, kas neprivalo būti jaukiama: „Jau nuo seno „būtis" atstoja „būtybę" ir atvirkščiai" [12].

Būties ir būtybės neskyrimas, o tuo pačiu būties pamiršimas — *būtybės* pamiršti negalima, kadangi ji visados buvoja mums priešpriešiais kaip ši ar ana,— prasidėjęs, pasak Heideggerio, Platono mąstymu. Platonas buvęs pirmasis, kuris tiesą (gr. alētheia) supratęs nebe kaip pačios būties atsiskleidimą (Unverborgenheit: šitaip Heideggeris verčia graikiškąjį žodį „alētheia"), o kaip būtybės sutarimą su idėja: idėja yra tai, kas apsprendžia būtybės tiesą ir tuo pačiu iškyla viršum būtybės kaip jos mastas: *„Alėtėja* patenka po *idėjos* jungu" [13]. Tuo pačiu kinta ir „tiesos buveinė", nes kol tiesa yra būties atsiskleidimas, tol ji buvoja būtybėje „kaip pagrindinis pačios būtybės bruožas"; virtusi gi sutarimu arba atitikimu (homoiōsis, adaequatio), tiesa tampa „žmogiškojo proto laikysena būtybės atžvilgiu" ir tuo pačiu žmogaus kaip „pažįstančiosios būtybės žyme" [14]. Kitaip sakant, tiesos buveinė persikelia iš būtybės į ją pažįstantįjį subjektą. Tai, ką šimtmečiais vėliau nusakė Descartes, „veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse — tiesa ar klaida tikrąja prasme gali būti tiktai prote", jau slypį sava užuomazga platoniškojoje tiesos sampratoje ir žodiškai girdėti Aristotelio teiginyje: „klaida ar tiesa yra ne daiktuose, bet prote" [15]. Tuo būdu Platono pradėtas mąstymas nusakąs „būtybės būtį kaip idėją" [16]. Tai metafizika, kurios vardo atoskambių irgi jau aidį Platono raštuose: mąs-

tymas peržengiąs (met' ekeina) tai, kas čia, mūsojoje žemėje, yra tik atvaizdas ir šešėlis.

Šisai mąstymo peržengimas (meta) esąs randamas Vakarų mąstyme visą laiką. Visą laiką yra buvę žvelgiama į idėją, vis labiau tolstant ne tik nuo būties atsivėrimo (alētheia), bet net ir nuo būtybės *kaip vietovės*, kurioje būties atsivėrimas galįs būti patiriamas: „Žmogus mąstė tiesos esmę prasme teisingo atitikmens tarp būtybės ir „idėjų" ir vertino kiekvieną tikrovę pagal „vertybes"" [17]. Svarbu čia ne tai, kokių idėjų ar vertybių buvę turėta, bet tai, „kad apskritai tikrovė buvusi aiškinama pagal „idėjas" ir sveriama pagal „vertybes" (t. p.). Tiesos pajungimas idėjai buvęs kartu ir jos pajungimas pažįstančiajam subjektui. Platono mąstymas Vakarų filosofijos istorijoje anaiptol nėra praėjęs; jis yra buvęs visados dabartinis — ne kaip saugojama atgyvena ir ne kaip senovės mėgdžiojimas, o kaip „įsitvirtinusi ir nebepajudinama visos į mus artėjančios pasaulio istorijos tikrenybė" [18]. Ši gi artėjanti istorijos tikrenybė esanti, Heideggerio pažiūra, ne kas kita, kaip *pilnutinis nihilizmas*, kurio keletą bruožų Nietzsche, tiesa, pažinęs bei paskelbęs, kurio „esmės tačiau jis niekad nesuvokęs, kaip ir visa metafizika prieš jį" [19], kadangi pati „metafizika savo esme yra nihilizmas" [20]; ji apmąstanti būtybę, o pamirštanti būtį, tarsi ši būtų niekis: „Nihilizmo esmė juk ir slypi tame, kad pati būtis virsta niekiu" (t. p.).

Tai, pasak Heideggerio, turį nepaprastą istorinę reikšmę, nes filosofijai pamiršti būtį nėra tas pat, kas filosofijos profesoriui pamiršti skėtį [21]. Būties pamiršimas esanti *galybė*, „kurioje yra paskendusi visa filosofija" [22]. Tai nėra nei nesusipratimas, nei klaida, nei „menkesnis ankstesniojo Vakarų mąstymo pajėgumas" [23]. Tai *įvykis*, apsprendęs „modernųjį laikotarpį" tuo, kad čia „žmogus vis išskirtiniau pasiliko tik prie būtybės" ir kad žmogaus santykio su būtimi stoka vis labiau pradėjo būti patiriama kaip paties žmogaus vienišumas (Verlassenheit): *žmogus pasijuto esąs būties paliktas* [24]. Užtat būties pamiršimas ir sudarąs, pasak Heideggerio, jos pačios istoriją bei priklausąs jos pačios likimui [25]. Sykiu betgi jis lemiąs ir žmogaus likimą, nes, Heideggerio nuomone, visi ženklai rodą, kad būties pamiršimas ateityje tik gilėsiąs: žmogus esąs pasiryžęs tiesiog įsikurti būties pamiršime [26]. Nuosekliai tad mąstytojo uždavinys dabar ir esąs nurodyti į šią būties pamiršimo reikšmę, iš naujo klausiant, kas gi iš tikro yra metafizika

savo esme. Šis klausimas „būties pamiršimo bėdoje yra mąstymui galbūt pats svarbiausias"[27].

Laikydamas Vakarų mąstymo istoriją vis gilėjančiu būties pamiršimu, Heideggeris imasi šį pamiršimą pergalėti tuo, kad savojo mąstymo vidurkin stato „būties tiesą": formulė, einanti per visus jo raštus tarsi raudona gija. Ligi šiol Vakarai mąstę tik būtybę ir todėl kūrę tik metafiziką. Tačiau metafizika nepastebėjusi, „kas būtybėje (on), kiek ši yra atsiskleidusi, jau yra kartu ir paslėpta"; užtat dabar ir reikią „iš naujo apmąstyti, kas gi iš tikro norima tarti žodžiu „on — esąs", tai yra, „kas būtybėje slepiasi"[28]; reikią klausti pagrindo, į kurį „filosofijos medis leidžia šaknis ir kuris šiąsias maitina"[29]. Tai klausimas, jau peržengiąs metafiziką, peržengdamas būtybę kaip nuolatinį metafizikos objektą. „Kadangi metafizika klausia būtybės kaip būtybės,— sako Heideggeris,— todėl ji ir lieka prie būtybės, negrįždama pas būtį kaip būtį. Metafizika, nuolatos mąstydama būtybę kaip būtybę, nemąsto pačios būties" (t. p.). Dar daugiau: „Metafizika būties tiesos klausimo ne tik nekelia, bet, pasilikdama būties užmarštyje, ji net užtveria jam kelią"[30]. Tuo būdu „filosofija nesusitelkia prie savo pagrindo, o nuolatos nuo jo, metafizikos padedama, tolsta, nors ir niekad iš jo ištrūkti negali"[31]. Istoriškai metafizika yra būtį pamiršusi, esmiškai tačiau ji niekad nėra buvusi iš būties išsprūdusi. Tai teikia Heideggeriui vilties grąžinti filosofiją atgal į būtį kaip į požeminį kiekvieno mąstymo šaltinį: Heideggerio mąstymas „eina atgal į metafizikos pagrindą"[32]. Todėl Heideggeris teisingai ginasi, kai jo „mąstymo bandymai yra apšaukiami metafizikos ardymu"[33]. Be abejo, jis teigia, kad „metafizikos nugalėjimas yra būties pamiršimo nugalėjimas", tačiau čia pat priduria, jog šis nugalėjimas kaip tik „atsigrįžta į metafizikos esmę"[34], vadinasi, į tai, kas metafizikos yra buvę pamiršta, bet kas iš tikro ją yra grindę visą laiką, būtent *į būtį*. Metafizikos nugalėjimas yra tad būties pamiršimo nugalėjimas arba metafizikos grąžinimas į pačias jos šaknis. Tai jos apvalymas, kaip Heideggeris žodiškai sako, „nuo įprastinių bei tuščių įvaizdžių", kad būtų jai laimėtas „pirmykštis būties patyrimas"[35].

Ir vis dėlto šio patyrimo laimėjimas Heideggerio mąstyme yra didžiai abejotinas. Suvokdamas būties pamiršimą kaip pačios būties likimą, išsiskleidusį Vakarų mąstymo istorijoje, Heideggeris tuo pačiu yra verčiamas mąstyti priešpriešiais visai ligšiolinei filosofijai. „Heideggeris yra

sukilėlis,— pastebi F. Heinemannas.— Jis maištauja prieš praeities metafiziką... Istorinės jo knygos, pvz., apie Kantą ir Platoną, yra *anti*interpretacijos, išaugusios iš priešybės ankstesnei šių mąstytojų interpretacijai" [36]. Antra vertus, Heideggerio „sukilimas" stumia mąstymą ne priekin, o grąžina jį atgal. „Heideggeris,— pasak to paties Heinemanno,— yra greičiau atgal dairąsis antirevoliucininkas negu priekin žvelgiąs revoliucininkas" (t. p.), būtent todėl, kad savu mąstymu jis mėgina sučiupti ar bent apčiuopti *pradžią* (archē) ir todėl virsta, L. Gabrielio pažiūra, „archeo-loginio mąstymo tipu" [37]. Heideggeris nenori atnaujinti ar pratęsti jokios filosofijos, o visas jas peržengti atbuliniu žingsniu ir žvelgti į būtybę — sakysime: į žmogų: (Dasein) — iš jos pradžios, iš jos pagrindo, kuriuo būtybė nėra. Esminis Heideggerio mąstymo siekis yra užeiti mąstymu *užu būtybės* ir mąstyti būtybę kaip tai, kas yra ne ji pati, tačiau kas vis dėlto pro ją švyti bei byloja.

Tai yra betgi galima tik tuo atveju, kai mąstymas kyla iš tam tikros pirmykštės nuojautos, kuri *pačiam* mąstytojui yra gal ir labai sava, kuri tačiau vargu ar gali būti nusakyta žodžiais ir todėl prieinama *bet kuriam* mąstytojui. Pats Heideggeris prisipažįsta, kad jo keliami klausimai „yra nepaprastai sunkus ir įprastiniam suvokimui, tiesą sakant, neprieinami" [38]. Todėl jis jaučiasi esąs niekad ir niekieno nesuprastas, nes kiekviena jo minties išraiška ne jo paties žodžiais esanti jau jos iškraipa — kaip tik todėl, kad ši mintis nėra logiškai suvokta, o tik priešlogiškai nujausta. Nusakyta įprastinėmis sąvokomis ir perkelta į logikos plotmę, ji virsta kažkuo kitu, negu yra buvojusi anoje pirmykštėje nuojautoje. Ir juo labiau Heideggerio nuojauta įtaigauja jo mąstymą, juo šis mąstymas darosi painesnis, taip pat ankstesnės jo mintys reikalauja būti vis iš naujo peraiškinamos paskesniųjų sampratų šviesoje. Nuosekliai tad visas Heideggerio minties kelias yra ne kas kita, kaip jo paties vykdoma nuolatinė savęs interpretacija: kiekvienas paskesnysis veikalas yra pirmesniojo atitiesimas, perstatymas, peraiškinimas. „Aš nežinau,— sako F. Heinemannas,— filosofijos istorijoje kito tokio pavyzdžio, kur autorius vėlesniame savo išsivystymo tarpsnyje būtų tiek naujai interpretavęs pagrindinį savo veikalą (čia Heinemannas turi galvoje Heideggerio „Būtis ir laikas".— *Mc.*), jog ši interpretacija prieštarautų ne tik visoms ankstesnėms interpretacijoms, bet net tiesiog

ir paties originalo prasmei"[39]. Tai patvirtina ir O. Pöggeleris, sistemingai bei išsamiai aprašęs Heideggerio minties kelią. Mąstydamas priešpriešiais visai ligšiolinei metafizikai, Heideggeris tuo nurodo, kad būties mąstymas būtinai yra *kitokios* rūšies negu būtybės mąstymas. Pereinant nuo būtybės į būtį, kinta ne tik mąstymo objektas, bet ir pats mąstymas: „Būties kaip tokios klausimas yra kitos esmės ir kitos kilmės",— pastebi pats Heideggeris[40]. Bet kadangi ir Heideggerio mąstymas yra išaugęs iš ligšiolinės metafizikos ir todėl gali būti reiškiamas irgi tik paveldėtais metafiziniais terminais, tai galop atsitinka, jog Heideggeris pradeda mąstyti priešpriešiais *ir sau pačiam*, stengdamasis laisvintis iš įprastinės metafizikos ir tuo pačiu tolti nuo pirminės savo paties išraiškos. Jo minties kelias tampa, pasak Pöggelerio, „nuolatinėmis grumtynėmis už tokį pradinio savo taško (Ansatz) persvarstymą, kad šisai taptų atviras būties tiesos patyrimui; Heideggeris vis iš naujo ir iš naujo perstato savo paties mąstymo pradmenis"[41]. O nepajėgdamas daugiur ankstesniems žodžiams teikti *savos prasmės*, jis, kaip minėta, arba šių žodžių visiškai atsisako, arba jų vietoje kuria naujų, kurie tačiau jo minties ne tik neparyškina, bet ją dar labiau sujaukia: Heideggerio mąstymas eina kas kartą vis tamsyn, kadangi jo naujadarų prasmė yra vos nujaučiama, bet negali būti aiškiai ištariama[42]. Heideggerio esmėžodžiai (Grundworte) yra, pasak Pöggelerio, „tik jo mąstymo kelrodžiai (Leitworte)"; jie atveria „antdurį, tačiau neįstengia nusakyti to, kas iš tikro turi būti nusakyta"[43]. Tai ir sudaro didžių keblumų tiek Heideggeriui suprasti, tiek ypač jam interpretuoti — pirmoje eilėje ne vokiečių kalba.

2. Būtis ir būtybė

Apkaltinęs Vakarų filosofiją atsidėjus tik būtybei, o pamiršus būtį, Heideggeris stengiasi pats kelti būties klausimą: „Ką mes iš tikro manome, tardami žodį „būtis"?" Nes „kiekviena ontologija <...> lieka principe akla ir iškreipia tikrąjį savo pačios siekį, jei ji visų pirma pakankamai neišaiškina būties prasmės ir šio aiškinimo nepadaro pagrindiniu savo uždaviniu"[44]. Dažnai girdimą teiginį, esą būties klausimas yra jau savaime keliamas apmąstant, „kas yra būtybė kaip tokia savo visumoje", Heideggeris laiko nepakankamu ir net klaidinančiu, kadangi šis ap-

mąstymas yra daugiaprasmis „ir savo daugiaprasmiškumu kaip tik rodo, jog būties prasmės klausimas tebėra neapvaldytas"; dar daugiau: klausti, „kas yra būtybė kaip tokia savo visumoje, reiškia kelti šį klausimą pasiklydus (aus der Irre)"[45]. Būti gi pasiklydus nėra būti padarius tą ar kitą atskirą klaidą: tai buvoti klaidynėje kaip „atviroje klaidos buveinėje"[46]. Vakarų metafizika ir yra atsidūrusi tokioje „klaidos buveinėje" būties atžvilgiu. Heideggeris užtat ir mėgina ją iš šios klaidynės išvesti. Tačiau kokiu būdu? Kaip jis pats nusako būties klausimą?

Pirmasis Heideggerio žingsnis būties linkui yra taip pat priekaištas: „Metafizika, tiesa, stato priekin būtybę josios būtyje ir šiuo būdu mąsto būtybės būtį, bet ji nemąsto jų abiejų skirtumo"[47]. Nuosekliai tad paties Heideggerio mąstymas ir prasideda šiuo skirtumu, būtent pastanga atidengti *ontologinę skirtybę tarp būties ir būtybės*, nes kol svarstome būtybę kaip būtybę, tol remiamės *tapatybės* dėsniu. Būtybės mąstymas filosofijoje ir jos tyrimas moksle būtų neįmanomas, jei būtybė nesireikštų kaip tolygi sau pačiai. Tačiau kai tik pereiname į būties kaip būties mąstymą, tučtuojau kyla *skirtybės* klausimas; skirtybės ne tarp būtybės ir būtybės (ontinė skirtybė), bet tarp būtybės ir būties (ontologinė skirtybė). Ontinės skirtybės plotmėje viena būtybė skiriasi nuo kitos tuo, *kas* ji yra (essentia arba quidditas): tai scholastinė metafizika yra nusakiusi gana tiksliai. Tuo tarpu ontologinės skirtybės plotmėje būtis skiriasi nuo būtybės tuo, *kad* ji yra; tai Heideggerio keliamas skirtumas, kuris, anot jo, ir yra likęs senosios metafizikos neapmąstytas. Senajai metafizikai atrodę, kad visa būna vienodai, vadinasi, kad buvimas visur ir visados esąs *tolygus sau pačiam: būtis būnanti* taip, kaip ir būtybė. Heideggeris betgi tai paneigia: „Ontologinė skirtybė yra *Ne* tarp būtybės ir būties"[48]. Tai reiškia: būtis yra *ne*-būtybė, ir būtybė yra *ne*-būtis. Šisai „*Ne*" nusako čia ne kitokią esmę arba prigimtį, kaip tai esti vienos būtybės santykyje su kita būtybe arba ontinės skirtybės plotmėje, bet *paties buvimo skirtumą* tarp būties ir būtybės, todėl ir vadinamą „ontologine skirtybe": būtis *būna* kitaip negu būtybė. Heideggeris net vengia sakyti, kad „būtis yra", kadangi žodis „yra" paprastai vartojamas „nusakyti tam, *kas* yra; o tai yra būtybė. Betgi būtis „yra" kaip tik nebūtybė. Taikomas būčiai ir tiksliau nepaaiškintas „yra" lengvai veda mus į būties kaip būtybės sampratą"[49]. Šiam nesusipratimui išvengti Heideggeris užtat mieliau sako,

kad „būties esama — es gibt das Sein" arba kad „būtis buvoja — das Sein west". Tai nėra „tik protinio skyrimo padaras (ens rationis)" (t. p.). Juk „būčiai yra esminga būti pagrindu", o pagrindui yra esminga būti „ontologiniu būtybės grindimu" [50]. Kokiu tad būdu galėtų „pagrindas" (būtis) ir „grindžiamasis" (būtybė) buvoti toje pačioje plotmėje ir būti skiriami tik mūsojo protavimo? „Pagrindas" ir „grindžiamasis" skiriasi vienas nuo kito patys savimi: juodu yra „Ne" vienas kitam. Keldamas aikštėn šį skirtumą, Heideggeris nori padaryti jį tiesiog regimą, todėl žodį „būtis" kartais rašo senoviškai („Seyn"), kartais perbraukia jį kryžmais: x.

Betgi skirtumas tarp būties ir būtybės arba tarp jų stovis „Ne" nėra, pasak Heideggerio, „niekis nihil negativum prasme" [51], vadinasi, paties buvimo sunaikinimas, paverčiant jį nebūtimi. „Būtis kaip būtybės Ne" yra greičiau kelias arba būdas, kuriuo „yra patiriama būtis iš būtybės pusės" (t. p.), būtent *„būtis yra patiriama kaip ne-būtybė"*. Tai vad. „via negativa", kuriuo ne vienas mistiškiau nusiteikęs Vakarų mąstytojas — D. Areopagitas, J. Eckhartas, J. Böhme, N. Cusanus, iš dalies ir Augustinas — yra mėginęs nusakyti *Dievą*. Tuo pačiu keliu eina ir Heideggeris, mėgindamas nusakyti *būtį*. Todėl jo mąstyme ypač svarbų vaidmenį vaidina *niekis* (das Nichts), pažadinęs priekaištą, kaip jį apibūdina pats Heideggeris, esą jo filosofija „atvirai skatinanti neigimo dvasią ir tarnaujanti krikdymui, žlugdanti bet kokią kultūrą ir bet kokį tikėjimą" [52]; „ji vedanti į pažiūrą, kad visa yra niekis ir kad todėl neverta nei gyventi, nei mirti; „niekio filosofija" esanti pilnutinis nihilizmas" [53]. Gindamasis nuo šio priekaišto, Heideggeris paryškina savąjį „via negativa", einantį, tiesa, per niekį, tačiau tiktai ne-būtybės, o nieku būdu ne nebūties (nihil negativum) prasme: „niekis" reiškiąs tai, „kas niekad ir niekur nėra būtybė", vadinasi, „kas atsiskleidžia kaip tai, kas skiriasi nuo kiekvienos būtybės ir ką mes vadiname būtimi" [54]. Niekis kaip ne-būtybė esąs, pasak Heideggerio, būties patyrimo erdvė: „Šisai niekis buvoja (west) kaip būtis" (t. p.); jis yra „būties šydas" [55], vadinasi, perregima uždanga, pro kurią būtis mums — nors ir slėpdamasi — vis dėlto apsireiškia. Todėl tarti „niekis" ne-būtybės prasme reiškia tarti „būtis": *būtybės neigimas yra tuo pačiu būties teigimas.* Tai pagrindas, kodėl Heideggeris skelbia, kad „niekyje patiriame platybę to, kas kiekvienai būtybei yra laidas, kad ji būtų; o tai ir yra pati būtis" [56].

Vis dėlto Heideggeris, apmąstydamas būtį, nepasilieka grynai neigamajame kelyje, tai yra nemąsto jos tik kaip to, „kas nėra būtybė" [57]. Jis stengiasi pagauti būties prasmę taip pat ir teigiamuoju būdu, vadindamas būties mąstymą tokiu mąstymu, kurio mintys „kyla iš visai ko kito negu būtybė ir yra šiojo kito apsprendžiamos" [58]. Posakis „visai kas kita" yra pirmoji teigiamoji Heideggerio ištara būties atžvilgiu, ir ji kartojasi jo raštuose be paliovos. Būtis esanti anaiptol ne „kokia nors būtybės savybė", bet „visiškai kas kita negu bet kuri būtybė" [59]. Bet kadangi žmogus visur ir visados randa tik būtybę, tai, atsidūręs būklėje, kurioje susiduria su anuo visai kuo kitu negu būtybėje, jis pergyvena baimę. „Patyrimas būties kaip visai ko kito bet kurios būtybės atžvilgiu žadina baimę" (t. p.). Užtat baimė ir atskleidžia būtį, atskleisdama niekį kaip „neišsiskleidusį būties buvojimą" (t. p.). Tačiau žmogus „savo buvimu yra įjungtas į aną visai ką kita"; jis saugo šiam „visai kam kitam laisvą vietą, kad jos atvirybėje galėtų būtis buvoti (Anwesen)" [60].

Koks tačiau yra santykis tarp šiojo „visai ko kito" ir būtybės? Jau minėjome, kad būtis, pasak Heideggerio, nėra kokia nors būtybės savybė, vadinasi, būnanti toje pačioje plotmėje kaip ir būtybė ar dargi net palenkta būtybei. Savą ištarą apie būtį kaip „visai ką kitą" Heideggeris paryškina kita ištara, būtent: „Būtis yra toliau nei bet kokia būtybė" [61], ir ši nuotolį nusako kaip „peržengimą" arba „transcendenciją". „Būtis ir jos sąranga glūdi anapus kiekvienos būtybės ir kiekvieno galimo būtybės požymio. Būtis yra *transcendens apskritai*" [62]. Mąstyti tad būtį reiškia mąstyti šį „transcendens": tai, pasak Heideggerio, „vienas iš tų klausimų, kurie patys sau perveria širdį — ne kad mąstymas mirtų, bet kad perkeistas gyventų" [63]. Mąstymas gi esti perkeičiamas tuo, kad peržengia būtybę kaip būtybę ir mąsto tai, kas yra anapus (trans, meta) būtybės. Tai ir sudaro, Heideggerio įsitikinimu, tikrąją metafizikos esmę. *Tikroji metafizika yra ne peržengti daiktą būtybės dėlei, bet peržengti būtybę būties dėlei.* „Kiekvienas mąstantysis turi žinoti,— sako Heideggeris,— kad *klausti metafizikos esmės reiškia žvelgti tik į tai*, kas sudaro būdingą metafizikos požymį, būtent peržengimas arba būtybės *būtis*" (t. p.). Jeigu tad Heideggeris teigia, kad būtis buvoja „esmiškai toliau negu kiekviena būtybė" [64], tai reiškia, kad ji buvoja anapus paties būtybės buvimo. Būtis yra būtybei tik todėl „visai kas kita", ka-

dangi ji šiąją peržengia *ontologiškai*, vadinasi, pačiu buvimu. Būties nuotolis nuo būtybės yra paties buvimo nuotolis: būtis *būna* anapus.

Peržengimo sąrangoje betgi esama trijų pradų: *kas* peržengia (subjektas), *ką* peržengia (objektas) ir *kur link* peržengia (kryptis bei erdvė). Ir štai ne visus šiuos pradus Heideggeris apmąsto vienodai. Transcendencijos *subjektas* yra savaime suprantamas: tai žmogus (das Dasein). Jau vien tuo, kad jis, kaip tai Heideggeris nuolatos pabrėžia, laikosi niekyje (hineingehaltet in das Nichts), žmogus buvoja „viršum būtybės jos visumoje" [65]. Dar daugiau: transcendencija arba peržengimas „sudaro,— pasak Heideggerio,— subjekto esmę ir pagrindinę jo subjektyvumo sąrangą" [66], tai yra žmogus tampa subjektu tik peržengdamas būtybę. Kitaip jis buvotų daikto buvimu, nesuvokdamas savęs paties ir todėl neturėdamas subjekto rango: „Transcendencija pagrindžia žmogų kaip jį patį (Selbstheit)" (t. p.).

Aiškus Heideggerio mąstyme yra ir peržengimo *objektas*: jis yra būtybė jos visumoje. Tai, kas peržengiama, sako Heideggeris, yra ne kokie nors atskiri daiktai, bet „pati būtybė, būtent kiekviena būtybė" (t. p.). Būtybės buvimo plotmėje nėra nieko, ko žmogus neperžengtų. Gali ši plotmė būti ir labai įvairi bei skirtinga sava sąranga ir atskirais savo požymiais bei savybėmis, kiekvienu atveju „ji yra peržengiama savo visumoje" [67].

Tuo tarpu trečiasis peržengimo arba transcendencijos pradas — ana ontologinė *kryptis bei erdvė*, kurios linkui žmogus peržengia būtybę jos visumoje,— lieka Heideggerio mąstyme savotiškai suskilęs ir todėl gana tamsus. Iš tikro, *kur link* žmogus žengia, peržengdamas būtybę kaip tokią? Kur jis atsiduria šiuo peržengimu? Jei transcendenciją pažadina, kaip Heideggeris teigia, žmogaus laikymasis niekyje, tai būtybės peržengimas yra galimas tik arba nebūties („nihil negativum" prasme), arba būties linkui. Nūn, kratydamasis priekaištu, esą jo mąstymas yra nihilistinis, Heideggeris tuo pačiu lyg ir nurodytų, kad peržengti būtybės plotmę jos visumoje reiškia žengti į būties plotmę: transcendencijos „kur link" turėtų būti pati būtis kaip tokia, nes, peržengiant būtybę, atsidurti nebūtyje reikštų iš tikro pilnutinį nihilizmą. Šiuo atveju nihilizmas būtų tai, kas padarytų žmogų subjektu arba pačiu savimi. Tačiau tokia išvada iš Heideggerio filosofijos tikrai neplaukia. Lieka tad būtis kaip peržengimo „kur link"

arba tai, kas buvoja anapus kiekvienos būtybės. Tai, atrodo, visiškai logiška. Vis dėlto aiškaus atsakymo į šį klausimą Heideggerio filosofijoje nerandame. Priešingai, transcendencijos „kur link" yra, kaip netrukus regėsime, pats silpniausias Heideggerio mąstymo taškas.

Nepaisant taip stipriai pabrėžiamo skirtumo tarp būties ir būtybės, Heideggeris betgi neatsieja jų visiškai viena nuo kitos. Ontologinė skirtybė juk yra, pasak jo, ne kas kita, kaip „skirtumas tarp būties ir būtybės"[68]. Tačiau regėti skirtumą *galima tik ten, kur esama ir tam tikros* sąsajos. Kur tosios sąsajos nėra, ten ir skirtybės klausimas yra beprasmis. Be abejo, būties ir būtybės sąsaja anaiptol nereiškia, kad juodvi būtų kuriuo nors atžvilgiu to paties ontologinio rango. Tai tik reiškia, kad juodvi siejasi tam tikru *santykiu*, kurį Heideggeris nusako gana mįslinga dvilype formule: 1) „das Sein *west* nie ohne das Seiende" ir 2) „niemals ist ein Seiendes ohne das Sein"[69]. Mūsų pabrauktieji žodžiai yra esminiai šiai formulei suprasti, nes „west" reiškia ne tą patį, ką ir „ist". Senas vokiškas veiksmažodis „wesen", kurio yra išlikusi tik lytis „west", kaip jau anksčiau paaiškinta (plg. III, išnaša 42), reiškia „turėti buveinę" arba buvoti kieno nors akivaizdoje (anwesend). Gi tai, kas turi buveinę arba buvoja čia pat, gali būti prieinama, prakalbinama, patiriama, pergyvenama. Tai Heideggeris ir turi galvoje tardamas, kad „das Sein west". Šia prasme sąsają tarp būties ir būtybės galima būtų nusakyti tokiu būdu: *būtis neturi buveinės be būtybės, būtybė neturi buvimo be būties;* būtybė yra būčiai jos reiškimosi vieta, būtis yra būtybės buvimo įgalinimas; būtis be būtybės negali būti patiriama, būtybė be būties negali iš viso būti; būtis yra būtina būtybei, kad ši būtų; būtybė yra būtina būčiai, kad ši atsiskleistų. Kadangi tačiau būtybė niekad ir niekur nėra būčiai tapati, todėl ir būties atsiskleidimas būtybėje niekad ir niekur nėra visiškas: būties atsiskleidimas arba jos tiesa (alētheia) yra kartu ir jos užsiskleidimas arba netiesa. Štai kodėl klaida, pasak Heideggerio, priklauso tiesos esmei.

3. Būtis kaip pagrindas

Svarbiausia betgi Heideggerio ištara būties atžvilgiu yra *būties ir pagrindo tapatybė:* būti pagrindu „yra transcendentalinis būties esmės pobūdis apskritai"[70]. Sklaidy-

damas Leibnizo formuluotą „pakankamo pagrindo dėsnį — principium rationis sufficientis", Heideggeris nepasitenkina nurodęs, kad šis dėsnis yra valdęs visą Vakarų logiką ir Leibnizo formule pasiekęs jos išsivystymo viršūnę. Jis regi jame žymiai daugiau, būtent: pakankamo pagrindo dėsnis kyląs iš pačios būties kaip *esančios* pagrindu ir todėl atveikiąs būtybėje kaip *reikalaujančioje* pagrindo. „Kiekviena būtybė kaip būtybė,— sako Heideggeris,— tik todėl praneša (meldet an) turinti savų „pagrindų", kadangi būtis savaime jau iš anksto yra suvokiama kaip *grindžianti*" (t. p.). Pagrindo dėsnis logikoje yra gnoseologinė išraiška ontologinės sąrangos būtyje. Užtat Heideggeris loginę Leibnizo formulę ir persako ontologiškai: „Kiekviena būtybė turi savo pagrindą" (t. p.), laikydamas šį teiginį svarbiausiu Vakarų filosofijos rūpesčiu, nes „būtybės pagrindo klausė filosofija kiekvieną kartą. Šiuo klausimu filosofija prasidėjo, šiuo klausimu ji ir baigsis" [71].

Kas tad yra būtis būtybei, suvokiant būtį kaip pagrindą apskritai? — Savo knygoje „Įvadas į metafiziką (1953) Heideggeris pakartodamas klausia, kodėl yra būtybė, o ne greičiau niekis. Tai, kaip žinome, yra to paties Leibnizo klausimas, daręs Heideggeriui gilų įspūdį, taip kad jis visą savąją metafizikos sampratą bei šiosios sklaidą sutelkia aplinkui minėtą klausimą: atsakyti, kodėl yra būtybė, o ne greičiau niekis, esąs pagrindinis metafizikos uždavinys, kuriuo ji išsakanti savo esmę ir tuo užsibaigianti. Artindamasis prie šio uždavinio, Heideggeris atranda vieną — beveik visiškai nepastebėtą — dalyką: Leibnizas nusako aną klausimą gana painiai, užuot išreiškęs jį daug paprasčiau: „kodėl yra būtybė apskritai" [72]. Kam yra reikalingas tasai priedas „o ne greičiau niekis"? Tačiau, Heideggerio pažiūra, kaip tik šis priedas teikia Leibnizo klausimui ontologinės gelmės bei galios. Klausdami suprastinta lytimi, kodėl yra būtybė apskritai, mes tuoj pat nuslystame į kasdieninių priežasčių plotmę. Būtybė juk *yra;* ji buvoja mums priešpriešiais kaip ši ar ana ir yra tiesiog ranka apčiuopiama (vorhanden); todėl ir klausimas, kodėl ji yra, ieškosi tokio pat apčiuopiamo atsakymo. Klausti, kodėl yra būtybė apskritai, esą, pasak Heideggerio, tas pat, ką ir klausti, kodėl vynuogyną apniko kenkėjai (plg. t. p.). Pratęsiant gi klausimą priedu „o ne greičiau niekis", būtybė esti pastatoma *nebūties* akivaizdoje; čia atsiveria naujas matmuo, būtent kad būtybės galėtų iš viso *nebūti.* Klausiant pilna paties Leibnizo lytimi, kodėl yra

šis tas, o ne greičiau niekis, „klausimas „kodėl" įgyja visai kitos jėgos bei savitumo. Kodėl būtybė yra ištraukta iš galimybės nebūti? Kodėl ji be niekur nieko negrįžta atgal į nebūtį?" (t. p.). Šitaip gi klausiant, būtybės buvimas pasirodo anaiptol nesąs tvirtas: „staiga būtybė nebėra tarsi ranka pasiekiama; ji ima svyruoti", svyruoti „kaip tokia", vadinasi, kaip *būnančioji*, ir šis jos svyravimas eina „ligi pat kraštutinės bei priešingos galimybės, būtent ligi nebūties bei niekio" [73]. Šia linkme klausdami, mes ieškome ne kurios nors akivaizdžios priežasties, kuri mums išaiškintų tą ar kitą būtybės atžvilgį ar savybę, bet „pagrindo, kuris pagrįstų būtybės pirmavimą (Herrschaft) kaip nebūties pergalę" (t. p.). Anasai tad Leibnizo priedas „o ne greičiau niekis" anaiptol nėra perteklinis. Priešingai, jis vienintelis atskleidžia mums, „kad to, kas yra ir kaip yra, gali ir *nebūti*" (t. p.), ir kad ši galimybė nėra mūsų išsigalvota, „o pačios būtybės atverta joje pačioje; mūsų klausimas tik atidaro sritį, kad būtybė galėtų apreikšti aną galimybę" [74]. Klausti tad, kodėl yra būtybė, o ne greičiau niekis, reiškia klausti, „kas yra pagrindas", kad būtybė iš viso būna, „ant kokio pagrindo būtybė stovi", kad nenuslysta nebūtin; tai klausimas, kuris „ieško pagrindo būtybei, kiek ji yra būnančioji", būtent „būnančioji kaip tokia", neskaldant jos, kaip Heideggeris vaizdingai paaiškina, į Indijos miškuose gyvenantį dramblį ar Marso planetoje vykstančius cheminius junginius [75].

Atsakymas į šį būtybės pagrindo ieškantį klausimą Heideggeriui yra neabejotinas: *pagrindas, kad būtybė būna, nenuslysdama nebūtin, yra būtis.* Jau savo veikale „Būtis ir laikas" Heideggeris yra teigęs, kad „būtis yra tai, kas apsprendžia būtybę kaip tokią" [76] ir kad todėl esanti išmonė arba, Platono žodžiais tariant, „vaikų pasaka" [77] būtybės pagrindo ieškoti kitoje būtybėje, šokinėjant nuo vienos prie kitos ir tuo būdu sukiojantis vis toje pačioje plotmėje tarsi užburtame rate. Būtybės pagrindą galima rasti tik ją peržengus, o būtybės peržengimą arba jos „anapus" mes ir vadiname *būtimi*. Šią pirmykštę savo mintį Heideggeris yra pakartojęs ir vėliau — net dar įtaigiau bei aiškiau negu pradžioje. Būtis esanti „kiekvienai būtybei laidas, kad būtų. Be būties <...> kiekviena būtybė liktų nebūtiškume" [78]. „Būtis teikia kiekvienai būtybei laidą ir tiesą" [79]. Todėl, pasak Heideggerio, ir „pati būtis yra santykis" [80], nes ji yra ne-būtybė ir vis dėlto be jos nėra būtybės. Būtis būtybei yra kartu ir „anapus", ir „šiapus":

„anapus" būtis yra todėl, kad yra būtybės peržengimas arba ne-būtybė; „šiapus" būtis yra todėl, kad, grįsdama būtybę jos buvime, ji tampa jai „pati artimiausioji" (t. p.). Užtat ir mąstyti būtybę galima tik ryšium su būtimi arba, pasak Heideggerio, tik „būties šviesoje", nes „kad būtybė būna, yra stebuklų stebuklas"[81], ir šį stebuklą galime suprasti tik apmąstydami būtybę, būties nušviestą. „Kur tik kyla klausimas, kas yra būtybė, ten visados jau žvelgiama į ją kaip tokią", vadinasi, kaip būnančiąją; šią gi įžvalgą galima įgyti tiktai „iš būties šviesos... Kiekvieną kartą būtybė kaip būtybė pasirodo būties šviesoje"[82]. Į klausimą tad, kas yra būtis būtybei, Heideggeris atsako gana aiškiai: *būtis yra pagrindas būtybei kaip būtybei ir būti, ir mąstyti.* Tik būties jėga būtybė laikosi buvime, ir tik būties šviesa ji yra pažįstama mūsų mąstyme.

Tai ypač išryškėja, kai Heideggeris mėgina nusakyti, kas gi yra būtis pati savyje. Originalo kalba šis jo nusakymas skamba: „Doch das Sein — was ist das Sein? Es ist Es selbst"[83]. Klausiamąją šios ištaros pusę išversti yra visiškai lengva: „Būtis — kas gi yra būtis?" Tačiau atsakomoji Heideggerio ištaros pusė slepia savyje tam tikrą painiavą: „Es ist Es selbst". Ką tai reiškia? Painiava atsiranda dėl žodžio „ist" dviprasmiškumo: jis gali reikšti gramatinę jungtį (pvz., medis *yra* aukštas), bet jis gali reikšti ir tikrovinį buvimą (pvz., Dievas *yra*). Jeigu nūn Heideggerio atsakyme, kas yra būtis —„Es ist Es selbst",— žodį „ist" aiškinsime kaip gramatinę jungtį, tai anas atsakymas neturės jokios prasmės. Užtat F. Heinemannas jį ir vadina „nuvalkiota tautologija" ir net tyčiojasi, esą „naujosios ontologijos laimėjimą" galima išreikšti žinomu posakiu: gimdo kalnai, o gema juokinga pelytė[84]. Ir vis dėlto ši patyčia yra nesusipratimas. Minėtas Heideggerio atsakymas, kas yra būtis, yra pats giliausias teiginys visame jo mąstymo plote. Reikia tik jo prasmę atskleisti, teikiant žodžiui „ist" ne gramatinės jungties, o ontologinės tikrovės reikšmę. Laimei, lietuvių kalba leidžia tai padaryti gana lengvai, kadangi mes šalia žodžio „yra" turime dar ir žodį „būna". Išvertus gi Heideggerio „ist" mūsuoju „būna", ontologinė atsakymo gelmė atsiskleidžia visu ryškumu: „Būtis — kas gi yra būtis! Ji būna pati". Kitaip tariant, *būtis būna pati,* ir šisai jos pobūdis pagrindžia jos sampratą ryšium su būtybe. Kaip būčiai yra transcendentalu būti pagrindu, taip lygiai jai yra transcendentalu būti *pa-*

čiai. Ir tik todėl būtis yra būtybės buvimo pagrindas, kad ji būna pati.

Be abejo, visa tai reikalinga dar kiek paaiškinti, pasiremiant mažiau atsajais pavyzdžiais. Sakysime: ką reiškia tokie posakiai, kaip *„pats valgo"*, *„pats rašo"*, *„pats kalba"*? Kol vaikas yra mažas, jis valgo ne pats, o yra *kito* valgydinamas, tačiau ūgtelėjęs jis valgo jau *pats*. Popiežiai enciklikas ir valstybių prezidentai kalbas paprastai rašo ne patys, o *kiti* — jų patikėtiniai. Tačiau sakoma, kad pop. Leonas XIII savas enciklikas rašęs *pats*. Kai paskaitininko žodžiai yra įkalbami į magnetofono juostelę, tai suvažiavime jis kalba ne pats. Jeigu betgi jis atsistotų suvažiavusiųjų akivaizdoje ir tartų žodį, jis kalbėtų jau *pats*. Visa tai reiškia: jei kuris nors asmens veikmuo yra atliekamas su *kito* pagalba taip, jog be šios pagalbos jis iš viso nebūtų atliekamas, tuomet sakome, kad tai daro *ne pats* asmuo, o anasai kitas; gi kai tą patį veikmenį asmuo vykdo be kito pagalbos ar kai ši pagalba yra tik atsitiktinė (pvz., garsiakalbis, skaitant paskaitą), tuomet sakome, kad jis tai vykdo *pats*. Perkėlus nūn šių pavyzdžių prasmę į būties ir būtybės santykių plotmę, Heideggerio atsakymas darosi savaime aiškus: *būtis būna pati*, vadinasi, savam buvimui ji nereikalinga kito pagalbos ar paramos; ji būna sava galia bei jėga; ji būna ne kito malone ar laidu, o pati iš savęs. Tuo tarpu *būtybė būna ne pati*; ji yra reikalinga *kito*, kad būtų; reikalinga jo taip, jog be šito „kito" būtybės iš viso nebūtų. Būdama pati, būtis daro, kad būtybė gali būti ne pati. Būtis laiko būtybę buvime todėl, kad jame ji laikosi pati. Čia tad ir glūdi ontologinės skirtybės prasmė: *tai, kas būna ne pats* (būtybė) *negali būti tolygus tam, kas būna pats* (būtis). Todėl Heideggeris ir sako, kad „būtis būna labiau (ist seiender) negu bet kuri būtybė" [85]. Tai nėra nei kiekybinis, nei kokybinis „labiau", nes buvimo negalima laipsniuoti nei kiekybiškai, nei kokybiškai. Buvimas arba *visas* yra, arba jo *iš viso* nėra. Heideggerio „labiau" yra transcendentalinis, vadinasi, peržengiąs būtybės buvimą apskritai ir pereinąs į tokią plotmę, kurioje buvimas yra „visai kas kita", nusakomas minėtuoju *„Ne"* viskam, kas galėtų būtybę priminti arba būtį pažeminti į būtybės rangą.

Čia slypi ir tasai akstinas, kuris verčia Heideggerį suprasti būtį kaip būtybės pagrindą anaiptol „ne vykdomojo priežastingumo" [86] — causa efficiens — prasme. Priežasties kategorija yra būties ir būtybės santykiui svetima būtent

todėl, kad ji neatskleidžia būtybės peržengimo: *priežastis niekad nėra pasėkai transcendenti.* Atvirkščiai, priežastis prilygsta pasėkai — „causa aequat effectum". Ir priežastis, ir pasėka buvoja būtybės kaip šios ar anos, bet ne būtybės kaip tokios plotmėje. Ieškodami tad būtybės pagrindo *priežasties* prasme, esame verste verčiami arba jo visiškai nerasti, arba regėti jį kurioje nors būtybėje, laikydami ją „aukščiausiąja", tačiau neperžengdami pačios būtybės matmens. Šiuo atžvilgiu Heideggeris teisingai pastebi, kad „kas klausia priežastiškai", kodėl yra būtybė, o ne greičiau niekis, tas lieka įstrigęs *būtybės* mąstyme ir tuo pačiu „paneigia *būties* mąstymą" [87]. Tokiu atveju būtis virsta, be abejo, „aukščiausiąja priežastimi" [88]. Tačiau „būties" pakėlimas į „pirmąją vietą" anaiptol nėra būtybės peržengimas. Būti gi pagrindu reiškia būti peržengimu arba transcendencija ir todėl savaime netilpti priežasties kategorijoje. Pagrindo tapatinimas su priežastimi yra viena iš būties pamiršimo apraiškų Vakarų metafizikoje.

4. Heideggerio posūkis

Pastaroji Heideggerio ištara, kad būtis būna pati, priartina ją prie Tomo Akviniečio ištaros Dievo atžvilgiu, kad šisai yra „pati būtis — ipsum esse" [89]. Ir vargu ar būtų galima įrodyti, jog šios dvi ištaros *objektyviai* skiriasi viena nuo kitos. Būti „pačia būtimi" ir „būti pačiam" yra vienas ir tas pats dalykas, nes *tik pati būtis gali būti pati.* Ar tai reiškia, kad būtis Heideggerio mąstyme yra Dievas? Aukščiau svarstyti būties nusakymai — būtis kaip nebūtybė, kaip visai kas kita, kaip transcendencija, kaip pagrindas — gundo mus atsakyti į šį klausimą teigiamai. Pats gi Heideggeris atsako į jį *neigiamai:* „Būtis — ji yra ne Dievas ir ne pasaulio pagrindas" [90]. Mūsajam apmąstymui nėra svarbu, ar Heideggerio filosofija apskritai yra Dievo klausimui atvira. Apie tai jau daug rašyta [91] ir, atrodo, prieita prie išvados, kurią daro ir pats Heideggeris savojo mąstymo akivaizdoje: „Šisai nėra nei teistinis, nei ateistinis" [92]. Mums svarbu yra tik patirti, kur link suka mąstymas, ėjęs būties ieškotų, nusakęs ją kaip būtybės peržengimą ir būtybės pagrindą ir vis dėlto jos nesutapatinęs su Dievu. Juk jeigu būtis yra ne būtybė, o kaip tik *jos* peržengimas arba „visai kas kita", jeigu ji yra būtybei toks pagrindas, jog be jo būtybės iš viso nebūtų, antra vertus,

jeigu būtis yra „ne Dievas",— tai kuo baigiasi *mąstymas*, klausęs būties visą metą ir nusakęs ją tokiomis ištaromis, kurias Vakarų metafizikoje įprasta taikinti kaip tik Dievui? Kas yra anas Heideggerio neiginys: žingsnis priekin ar jau šuolis atgal, patekus į nebeišbrendamą tankynę malkakirčių keliu? Kodėl būtis, būnanti pati („Es ist Es selbst"), nėra pati būtis („ipsum esse"), vadinasi, Dievas? Tai klausimas, ties kuriuo atsiduria kiekvienas filosofavimas, jeigu jis išsivysto logiškai ligi galo. Tuomet belieka jam arba žengti dar vieną žingsnį priekin ir tai, kas būna pats, *pavadinti Dievu*, užbaigiant tuo patį filosofavimą, arba *duoti šuolį atgal*, grįžtant į pradinį išeities tašką. *Heideggeris grįžta atgal.* Neigdamas, kad būtis yra Dievas, jis savaime užsitveria kelią priekin: anapus to, kas būna pats, nebegalima rasti nieko, kas dar būtų; transcendencijos peržengti nebeįmanoma; ieškoti pagrindo pagrindui yra išmonė. Anuoju „ne Dievas" tolimesnis mąstymo kelias iš tikro atsiduria nebeišbrendamoje tankynėje. Belieka tad pasukti atgal.

Posūkis atgal Heideggerio mąstyme prasideda peržengimo arba transcendencijos peraiškinimu. Vakarų metafizikoje „peržengti — transcendere" reiškia pereiti ribą (supergredi): *transcendencija yra tai, kas buvoja anapus ribos.* Tai formali šios sąvokos ištara. Jos turinys priklauso nuo to, *kokią* ribą peržengiame. Todėl esama tiek loginės „transcendencijos" pažinimo plotmėje (pvz., bendriausios sąvokos, buvojančios anapus skirtinų sąvokų), tiek ontinės „transcendencijos" buvimo plotmėje (pvz., pasaulis, buvojąs anapus mūsų sąmonės). Nūn Heideggeris, mąstydamas būtį, nusako ją kaip peržengimą būtybės jos visumoje arba būtybės kaip tokios. Būtybė kaip tokia yra betgi būdinga tik vienu vieninteliu dalyku, būtent tuo, *kad yra*, vadinasi, savu buvimu. Peržengti būtybę kaip tokią reiškia tad peržengti ją kaip būnančiąją, pereinant į ne-būtybės arba į ne-buvimo plotmę, kurią Heideggeris ir vadina „niekiu", tačiau anaiptol ne „nebūtimi" būties stokos prasme (nihilum negativum). Ontologinė skirtybė kaip „*Ne*" tarp būtybės ir būties čia yra ne stoka, *o riba*, sykiu ir siejanti, ir skirianti. Peržengti būtybę kaip tokią reiškia peržengti šią ribą ir tuo būdu patekti į būties plotmę. Transcendencijos „kur link" turėtų savaime vesti, kaip jau minėjome, į būtį, kadangi tik būtis gali būti būtybės „anapus".

Heideggeris betgi viso to neišvysto ir net aiškiai nepa-

brėžia. Priešingai, jis teigia, kad „peržengime ir peržengimu žmogus grįžta atgal į būtybę“ [93]. Kodėl? Jau savo veikale „Būtis ir laikas“ Heideggeris nemaža kalbėjo apie žmogaus buvojimą pasaulyje kaip pagrindinę žmogaus sanklodą (Grundverfassung) [94], vėliau net pabrėždamas, kad ši žmogaus kaip buvojančiojo pasaulyje interpretacija anaiptol nėra „ontinė ištara“, vadinasi, tik patvirtinimas to, kad žmogus faktiškai pasaulyje gyvena, bet „ontologinio pobūdžio teiginys“ [95]: žmogus ne todėl buvoja pasaulyje, kad faktiškai jame yra, kaip, sakysime, grybaudami esame miške, bet todėl, kad „jo esmės sankloda slypi buvojime pasaulyje“ (t. p.). Tai reiškia: pasaulis yra ontologinis žmogaus apsprendimas, esąs „pirmiau“ negu žmogus, suvokiant šį „pirmiau“ ne laiko, o pačios esmės prasme (natura prius). Interpretuoti žmogų kaip buvojantį pasaulyje galima tik todėl, kad pasaulis jį priima ir tiesiog pasiima kaip savąjį: *žmogus todėl įgema į pasaulį ontiškai, kadangi jis yra pasauliui apspręstas ontologiškai.* Be abejo, priduria Heideggeris, „pasaulį“ čia reikia suprasti ne nudėvėta (vulgär) kasdienos prasme kaip mus apsupančiųjų regimybių sumą, bet graikiškąja „kosmos“ prasme kaip būklę (Zustand) arba tai, „*kaip* būtybės būna savo visumoje“ [96]. Šisai „kaip“ pranoksta (vorgängig) žmogų ir lieka susijęs su žmogiškuoju buvimu: „pasaulis priklauso žmogiškajam buvimui, nors ir įima kiekvieną būtybę, taigi ir žmogiškąją, į savo visybę“ (t. p.). Pasaulis „priklauso santykinei žmogų kaip tokį žyminčiai sąrangai, kuri ir yra vadinama buvojimu pasaulyje (In-der-Welt-sein)“ [97].

Ir štai šiame žmogaus apsprendime pasauliui Heideggeris ir regi transcendencijos problemą, būtent: pasaulis yra tai, „kur link peržengimas vyksta“ [98]. Kitaip tariant, peržengdamas būtybę, žmogus atsidaužia į „Ne“, stovintį tarp būtybės ir būties, ir esti grąžinamas atgal — nebe į būtybę, kaip šią ar aną, o į būtybės visumos būklę arba šios visumos „kaip“, vadinamą pasauliu. Peržengdamas būtybę, žmogus patenka ne į ne-būtybės arba niekio tuštumą, bet laimi žemę po savo kojomis arba pagrindą, pasijausdamas esąs „būtybės apsuptas (inmitten von Seiendem)“ [99]. Peržengimu žmogus susikuria pasaulio apmatą; dar daugiau, Heideggeris transcendenciją tiesiog ir vadina „pasaulio apmatu“ [100], kuriuo „žmogus grindžia arba steigia (stiftet) pasaulį“ [101]. Nesunku įžvelgti, kad šitaip peraiškintoje transcendencijoje ieškomoji būtis dingsta galutinai: ontologinė skirtybė arba „*Ne*“ tarp būtybės ir būties nebėra

peržengiama kaip riba; į ją atsidaužęs, Heideggeris grįžta atgal į būtybę, pavadindamas ją „pasauliu" kaip būtybės visumos būklę („Wie") ir jame žmogų uždarydamas. Betgi kokia tuomet yra prasmė kalbėti apie būtį kaip apie „transcendens apskritai"? apie ją kaip peržengimą ne ontinio, o ontologinio veiksmo prasme? Jei peržengimas grąžina žmogų į pasaulį kaip būtybės visumą, tuomet peržengimas šios visumos nė nepaliečia; tokiu atveju jis paliečia tik atskiras būtybes. Tai reiškia, kad peržengimas arba transcendencija yra tik ontinė, bet ne ontologinė sąvoka: mes peržengiame tik atskirus daiktus pasaulio visumos linkui, bet mes neperžengiame pačios šios visumos, nes kol Heideggerio pabrėžiamas „Ne" tarp būtybės ir būties nėra peržengiamas, tol žmogus lieka *šiapus ribos* ir tol transcendencija vyksta tiktai būtybės plotmėje, nepaliesdama būties. Kodėl tad šis sukiojimasis būtybės plotmėje turėtų būti vadinamas *transcendencija*? Ir kam tuomet nusakyti būtį kaip „transcendens apskritai", jei šio „transcendens" mes ne tik nepasiekiame, bet net nė nevykdome? Į būties plotmę žmogus Heideggerio „peržengimu" juk nepatenka. Ne be pagrindo tad F. J. von Rintelenas kalba apie transcendenciją mūsų dienų mąstyme kaip apie „klaidinančią metaforą", nes „transcendencija įsikuria pasaulyje, o ne anapus pasaulio" [102], vadinasi, pasilieka toje pačioje plotmėje kaip ir tai, kas norėta peržengti. Tačiau eiti, pasiliekant toje pačioje plotmėje, reiškia *žengti*, bet ne *peržengti*.

Tas pat įvyksta ir su būties kaip pagrindo samprata. Jau minėjome, kad Heideggeris nusako būtį kaip pagrindą būtybei būti ir kaip šviesą būtybei mąstyti. Ontologinė skirtybė tarp pagrindo ir pagrįstojo, tarp šviesos ir nušviestojo tokiu atveju yra labai aiški. Pats Heideggeris paryškina tai gražiu pavyzdžiu: „Dirva,— sako jis,— yra, tiesa, elementas, kuriame laikosi (west) medžio šaknis, tačiau medžio augimas niekad nepajėgia įčiulpti dirvos į save taip, jog ji pradingtų medyje kaip jo mediena" [103]. Tai reiškia: *būtis įbūtina būtybę, bet niekad būtybe nevirsta.* Ji yra ir lieka „anapus" būtybės, kaip dirva yra ir lieka „anapus" medžio. Nesusilieti būčiai su būtybe, būti būtybės pagrindu, bet ne jos sandu — štai kame glūdi ontologinės skirtybės prasmė. Bet ir vėl: Heideggeris teigia, kad būtis „yra ne pasaulio pagrindas (Weltgrund)" [104]. Kieno tad pagrindas ji yra? Be abejo, jei pasaulį suprasime kaip šią bei aną būtybę ar būtybių sumą, vadinasi,

ontiškai, tuomet būtis iš tikro nebus pasaulio pagrindas, nes būtis grindžia ne tai, *kas* būtybė — šiuo atveju „pasaulis"— yra, bet *kad* būtybė yra ir būna. Heideggeris tačiau supranta pasaulį, kaip sakėme, būtybės visumos prasme, vadinasi, *ontologiškai*. Kas tuomet yra *šitaip* suprasto pasaulio pagrindas, jei juo nėra būtis?

Čia ir susiduriame su pagrindo peraiškinimu vėlesniame Heideggerio filosofijos tarpsnyje. O. Pöggeleris net teigia, kad „Heideggerio mąstymas pamažu nusikratęs noru grįsti" [105], kadangi būtį galima esą mąstyti ne kaip substanciją, o tik kaip įvykį; įvykis gi kyląs iš laisvės; grįsti laisvę yra prieštaravimas: „Laisvė yra pagrindo pagrindas" [106]. Tuo pačiu pagrindas netenka daiktavardinės prasmės ir prisiima veiksmažodinę prasmę, būtent *pagrindas virsta grindimu*. Tai jausti ir ankstesniame Heideggerio mąstyme. Jau sakėme, kad pagal pastarąjį Heideggerio aiškinimą transcendencija reiškia grįžimą į pasaulį kaip į būtybės visumos būklę. Tačiau transcendencijoje Heideggeris randa ir patį grindimą: „Transcendencija atsiskleidžia kaip grindimo kilmė" [107]. Be to, kaip sakyta, transcendencija yra ir žmogaus susikurtas pasaulio apmatas, kadangi, pasak Heideggerio, „pasaulio niekad nėra, pasaulis tik pasaulėja (weltet)" [108]. Žmogaus kuriamas pasaulio apmatas ir yra šisai pasaulio pasaulinimas arba jo grindimas. Užtat darosi visiškai suprantama, kad nėra jokios prasmės ieškoti pasauliui pagrindo kažkur „anapus" pasaulio. Pasaulio pagrindas yra pats jo grindimas anuoju žmogaus vykdomu pasaulio apmatu. Tuo būdu susidaro gana logiškai suręstas silogizmas: transcendencija yra grįžimas į pasaulį, grįžimas į pasaulį yra pasaulio apmato sukūrimas, pasaulio apmato sukūrimas yra grindimas pasaulio kaip žmogaus buvojimo būklės. Tai, kas pradžioje atrodė esąs pagrindas substancijos prasme, pasirodo esąs grindimas įvykio prasme.

Jei nūn klaustume, kokiu būdu grindimas laikosi, kadangi jis reikalauja, logiškai mąstant, grindėjo arba savojo subjekto, tai atsakymas būtų gana aiškus: subjektas grindimo, suprasto pasaulio pasaulinimo prasme, yra ne kas kita, kaip *žmogus*. Kaip peržengdamas būtybę jos visumoje žmogus neranda jokios kitos plotmės „anapus" pasaulio, o grįžta į šįjį kaip į savąjį buvojimą, taip ir ieškodamas pagrindo būtybei kaip tokiai jis neranda jo jokiu kitu pavidalu, kaip tik savo paties sukurtu apmatu: šio apmato, o tuo pačiu ir grindimo autorius yra pats žmogus. Čia tad

ir atsiskleidžia visu ryškumu Heideggerio posūkis atgal. Pradėjęs žmogumi kaip pavyzdine būtybe, turinčia vesti mąstymą būties linkui, Heideggeris grįžta atgal, būties neradęs, o radęs tik žmogų, kuriuo jis pradėjo savojo mąstymo kelią. Užtat jis perbraukia kryžmais (x) „būtį", kad tuo, kaip pats sako, būtų pašalintas „neišnaikinamas įprotis įsivaizduoti „būtį" kaip savimi besilaikančią, o tik paskiau kartas nuo karto prie žmogaus artėjančią priešpriešą (Gegenüber)" [109]. Iš tikrųjų gi žmogaus santykiui su būtimi esmiška yra tai, kad šis santykis laikosi abipusiu „atsigrįžimu ir nusigrįžimu" (t. p.), padarydamas, jog nei žmogus nėra pats savyje, nei būtis nėra pati savyje: abu būna tik kaip atsigrįžimas ir nusigrįžimas. Jeigu gi „atsigrįžimas priklauso būčiai taip, jog būtis glūdi jame, tuomet būtis ištirpsta atsigrįžime", netekdama buvojimo savyje (t. p.). Pasinaudojant aukščiau minėtu paties Heideggerio pavyzdžiu, tai reiškia, kad dirva, kurioje auga metafizikos medis ir kurios Heideggeris pirmiau nenorėjo tapatinti su mediena, dabar virsta gryna mediena: „Būtybės būtis reiškia: būtis, kuri yra būtybė" [110]. Kaip peržengimas virsta žengimu toje pačioje plotmėje, taip ir būtis virsta būtybe, kuria vienintele ji būna bei reiškiasi. Ontologija kaip *būties* mąstymas grįžta atgal į metafiziką kaip *būtybės* mąstymą. Heideggeris, kaip anksčiau esame pastebėję, savo mąstymą laikė tiktai *keliu* ir net prisipažino, kad „toksai mąstymas gal net neteikia jokių išdavų" [111]. Tačiau jis nepastebėjo, kad tatai įvyksta todėl, jog tasai mąstymas sukasi *ratu*: po milžiniškų pastangų nugalėti Vakarų metafiziką kaip pamiršusią būtį Heideggeris atsidūrė pradiniame taške, nerasdamas būties ir todėl būdamas priverstas iš naujo telktis aplinkui būtybę. Metafizika nesidavė pergalima. Šiuo atžvilgiu O. Pöggeleris teisingai pastebi, kalbėdamas apie Heideggerio pastangą suvokti pagrindo esmę: „Mąstymas, kuris nori būti gilesnis negu metafizika, pastoja sau pačiam kelią ir tampa išmone" [112].

Klausdami, kodėl Heideggeris nežengia paskutinio žingsnio ir to, kas iš tikro yra transcendencija ir pagrindas apskritai, nevadina *Dievu*, o greičiau iš naujo peraiškina tiek transcendenciją, tiek pagrindą, kad pateisintų savąjį neiginį „būtis — ji yra ne Dievas ir ne pasaulio pagrindas", galėtume, atrodo, rasti dvi tokio elgesio priežastis: 1) Heideggeris nėra aiškiai skyręs *daikto* nuo *kūrinio* ir 2) jis nėra visiškai nusikratęs Dievo kaip scholastiškai suprastos *būtybės* pergyvenimu. Abi šias priežastis atskleidžia gana

ryškiai vienas Heideggerio sakinys. Kalbėdamas, esą būtis yra žmogui tolimesnė ir sykiu artimesnė negu bet kuri būtybė, jis sako: „Būtis yra toliau negu bet kuri būtybė ir sykiu žmogui arčiau negu kiekviena būtybė, vis tiek, ar tai būtų uola, ar gyvulys, ar meno veikalas, ar mašina, ar angelas, ar Dievas"[113]. Statyti uolą, gyvulį ir meno veikalą ton pačion eilėn ir juos vertinti tuo pačiu atžvilgiu (artumo ir tolumo) reiškia teikti gamtos daiktui ir kultūros kūriniui tą pačią reikšmę žmogaus būvyje. Tuo tarpu jau aukščiau dėstėme, kad gamtinis daiktas ir kultūrinis kūrinys anaiptol nėra to paties pažintinio santykio su žmogumi: pirmasis yra tiriamas, antrasis — interpretuojamas. Šio skirtumo Heideggeris neneigia, nors savo jaunystėje ir buvo įsitikinęs, esą filosofija turinti būti laisva nuo nuotaikų, vertinių sprendimų ir todėl prieinama tyrimui[114]. Tačiau šio skirtumo jis netaiko būtybei ir todėl niekur neklausia, ar būtybė kaip tokia yra daiktinės, ar kūrininės sąrangos. Užtat jis ir stato uolą ir gyvulį greta meno veikalo ir mašinos, apspręsdamas jų artumą bei tolumą žmogui tuo pačiu mastu.

Dar nuostabesnis yra angelo, o ypač Dievo įjungimas į tą pačią eilę. Kad angelas yra *būtybė,* tuo neabejoja nė vienas, kuris tiki tikrovinį jo buvimą. Tačiau kad į būtybių eilę patenka Dievas, tai žadina mūsų nuostabą, rodančią, jog Heideggeris mąsto Dievą aristoteliškai scholastine prasme, būtent kaip „pirmąjį" *būtybių* range, todėl savo mąstyme ir neranda jam vietos, kadangi šisai mąstymas turįs būti ne būtybės, o *būties* mąstymas. Tuo tarpu Dievas, *suprastas kaip būtybė,* negali būti būtis, o būtis negali būti Dievas. Nors apie Dievą *tiesiog* Heideggeris niekur nekalba, vis dėlto jo užuominos rodo linkmę, kaip jis norėtų jį mąstyti. Pastebėjęs, kad tik išsiaiškinus transcendenciją būtų padėtas pakankamas pagrindas klausimui, koks gi yra ontologinis žmogaus santykis su Dievu, Heideggeris keletu sakinių nubrėžia kelią, kuriuo būtų galima eiti Dievo linkui: „Tik būties tiesoje galima mąstyti šventumo esmę, tik šventumo esmėje galima mąstyti dievybės esmę, tik dievybės šviesos esmėje galima suvokti bei pasakyti, ką galėtų reikšti žodis „Dievas""[115]. Taigi: būties tiesa — šventumas — dievybė yra tarpsniai kelio, kuriuo galėtume artintis prie Dievo. Pats Heideggeris šių tarpsnių nemaž neišvysto ir nurodytu keliu nė kiek neina. Tačiau šių tarpsnių eilė yra gana būdinga. Juk jeigu būtis *nėra* Dievas, ką jos tiesa galėtų pasakyti apie šventumą,

kadangi šalia Dievo nėra jokio šventumo. Šventumas yra ne būties, jei ši nėra Dievas, o Dievo savybė. Išvesti šventumą iš būties tiesos reikštų arba būtį nesąmoningai laikyti Dievu, arba šventumą peraiškinti savaip, kaip tai yra Heideggeris padaręs su transcendencija. Greičiausiai betgi minėtų tarpsnių pagrinde slypi aristoteliškai scholastinė Dievo kaip būtybės samprata. Juk Heideggeris yra įsitikinęs, kad būtybę galima mąstyti tik būties šviesoje. Ir štai toje pačioje būties šviesoje bei tiesoje jis norėtų mąstyti šventumą, o per jį eiti prie dievybės. Tai toks pat kelias kaip ir į kiekvieną *būtybės* mąstymą. Būties šviesa nušviečia kiekvieną būtybę, o tuo pačiu ir Dievą. Štai kodėl būtis Heideggeriui ir nėra Dievas, nes būtis yra šviesa, o Dievas nušviestasis.

Ieškant būties, o tuo pačiu ir filosofijos prasmės, galima Heideggerio keliu eiti gana toli: ontologinė skirtybė tarp būtybės ir būties yra jo įžvelgta taip giliai, kaip nė vieno kito mąstytojo. Ir tik šios skirtybės akivaizdoje pradedame nuvokti, kas būtis iš tikro yra. O vis dėlto Heideggeris būties nepriėjo. Būdamas įsitikinęs, kad „žmogus yra būties ganovas" [116], jis išėjo būties ieškotų, kadangi Vakarų metafizika ją buvo praganiusi. O vis dėlto Heideggeris būties nerado. Pastaruosiuose savo raštuose jis mąsto beveik išimtinai būtį. Tačiau W. Strolzas teisingai pastebi, kad šisai „vėlyvasis Heideggerio būties mąstymas dvelkia keistu nuobodžiu" [117], tarsi toje bedugnėje, kuri atsiveria anapus būtybės, nebūtų nieko matyti, kas teiktų mąstymui gyvumo. Ar ne per maža Heideggeris apmąstė būtybę, kad pagautų jos sąrangą? Juk net ir žmogaus kaip pavyzdinės būtybės sklaida liko neužbaigta, nekalbant jau apie būtybę kaip tokią, kuria Heideggeris visiškai nesirūpino ir jos nesklaidė. Ar neverta tad papildyti šią spragą ir pasiklausti būtybę *kaip nuorodą į būtį*: kas gi yra tai, į ką būtybė sava sąranga nurodo?

II. BŪTIES ATSKLEIDIMAS

Vienoje vietoje Heideggeris klausia, „kas yra mįslingiau: ar tai, kad būtybė yra, ar tai, kad būtis yra" [118]. Paties Heideggerio atsakymas yra aiškus: mįslingiau yra tai, kad *būtybė* yra, nes būtybės buvimas yra ne tik spręstina mįslė, bet ir mus didžiai stebinąs stebuklų stebuklas. Tačiau kodėl? Todėl, atsako Heideggeris, kadangi būtybė

reikalinga pagrindo, kad būtų. Betgi iš kur mes žinome, kad ji tokio pagrindo yra reikalinga? Atsakydamas į šį klausimą, Heideggeris nurodo į baimės patyrimą, kuriame mums apsireiškia „būtybės slydis (Entgleiten) visumoje" ir kurio ištikti mes ir patys neberandame „jokios atramos" [119]. Ir iš tikro: baimės patyrime būtybė atsiskleidžia kaip galinti iš viso nebūti. Bet ar šio subjektyvaus patyrimo pakanka objektyviam būtybės pagrindo tikroviškumui? Juk baimė yra mūsų sąmonės būklė. Joje patiriamas „būtybės slydis" yra irgi tik sąmonėje. Pats Heideggeris sako, kad anapus sąmonės „būtybė anaiptol nėra baimės sunaikinama" [120]. Anapus sąmonės būtybė buvoja kaip buvojusi, mūsų baimės nė kiek neįtaigaujama ir į niekį nenuslysdama. Kodėl tad ji *šitoje*, anapus sąmonės esančioje būklėje būtų reikalinga pagrindo savam buvimui? Šitaip pateikus klausimą, galima duoti įtikinantį į jį atsakymą jau nebe baimės patyrimu, o tik pačios būtybės sklaida. Jeigu būtybė yra reikalinga pagrindo, kad iš viso būtų, tai ji pati savyje turi turėti tokią sanklodą, jog per ją šis reikalingumas atsivertų kaip objektyvi būtybės buvimo būtinybė, o ne tik kaip subjektyvus mūsų pergyvenimas. Dar daugiau: baimė kaip būtybės slydžio patyrimas gali būti prasminga tik tuomet, kai ji yra *išraiška* pagrįstojo būtybės laikymosi buvime. Pagrįstasis laikymasis buvime yra baimėje tik patiriamas, o ne baimės sukuriamas. Baimė yra subjektyvi mūsų laikysena objektyviai buvime laikomos būtybės akivaizdoje. Nuosekliai tad į šį objektyvų būtybės laikymąsi buvime ir reikalinga kreipti mūsų mąstymą. Reikia sklaidyti ne tiek būtybės kaip tokios pergyvenimą baimėje,— tai antrinis metafizikai dalykas,— kiek pačią būtybę, klausiant, kokios ji turi būti sąrangos, kad *būtų ne pati*. Kitaip sakant, būtybės grindimas buvime turi būti ne iš anksto priimtas kaip prielaida būtybei išaiškinti, o kaip paties šio aiškinimo *išvada:* būtybė yra pagrįsta buvime todėl, kad pati jos sanklodą pagrindo reikalauja. Jeigu tad šį pagrindą vadiname „būtimi", tai reiškia, kad būtybės nuoroda į būtį yra įaustą į pačią būtybės sanklodą. Atskleidus šią sanklodą, atskleidžiama tuo pačiu ir būtis.

Formalų atsakymą, kas yra būtybė sava sąranga, mes jau turime. Jį yra mums davusi filosofijos esmės sklaida. Filosofija yra būtybės kaip būtybės interpretacija; būtybė gi gali būti interpretuojama tik būdama kūrinys. Tai viso ligšiolinio mūsų apmąstymo išvada. Ji, be abejo, visų

pirma nusako *būtybę*, būtent: būtybė yra ne daiktas, atveriamas tyrimu, o kūrinys, užskleidžiamas interpretavimu. Tačiau šitaip nusakyta būtybė tučtuojau lenkia mūsų mąstymą *būties* kryptimi: mes klausiame būtybę visad būties dėlei. Ką tad sako būtybė kaip kūrinys apie būtį? Filosofijos kilmė bei esmė nusako, kas yra būtybė; dabar būtybė turi nusakyti, kas yra būtis. Tai nereiškia, kad tuo mes paliekame būtybę ir pereiname į būties plotmę. Anaiptol! Mes ir toliau klausiame būtybę, tačiau ne to, ką ji sako apie save pačią, o to, ką ji taria *savimi pačia* apie būtį: *mes sklaidome būtybę kaip nuorodą į būtį*, vadinasi, kaip vedančią mūsų mąstymą anapus savęs pačios.

1. Būtis kaip transcendencija

Pats pirmasis dalykas, į kurį nurodo būtybė kaip kūrinys, yra *transcendencija* arba būtybės peržengimas. Apie transcendenciją paprastai yra kalbama gana dažnai: kiekvienas mąstytojas galynėjasi su šiuo klausimu. Jau sakėme, kad M. Heideggeris būtį ryšium su būtybe vadina „transcendens apskritai" ir šio „transcendens" mąstyme kaip tik regi tikrąją metafizikos esmę, Vakarų išduotą todėl, kad jų mąstymas susitelkęs ne apie būtį, o apie būtybę. Dar įtaigiau šiuo reikalu pasisako K. Jaspersas, vadindamas egzistenciją „nepergalimu, nes begaliniu, *nepasitenkinimu*, kuris yra tolygus transcendencijos *ieškojimui*; egzistencija,— pasak Jasperso,— buvoja tik santykyje su transcendencija arba jos iš viso nėra" [121]. Tačiau kuo gi yra pagrindžiami visi šie teiginiai? Kodėl būtybė nepasilieka savyje, o peržengia save, nurodydama į tai, kas ji nėra, bet kas yra su ja susiję net ligi pat jos buvimo galimybės?

Įtikinančio atsakymo į tai neduoda nei *moralinis* egzistencijos laipsniavimas, kviečiant peržengti kiekvieną pasiektą savęs paties aukštį ir tuo paliudyti ieškomą transcendenciją,—„transcendencija yra ne įrodoma, bet paliudijama",— kaip tai yra K. Jasperso mąstyme [122]; nei *kosmologinis* pasaulio būtybių laipsniavimas, nurodant, kad būtybės „laikosi viena kita, o galop visa laikosi absoliutine begalybe", kaip tai įprasta scholastinėje filosofijoje [123]. Metafizikos grindimas morale palieka nepagrįstą pačią moralę, sutapdydamas ją su Kanto „kategoriniu imperatyvu" ir ją suformalindamas, tuo tarpu moralė esmiš-

kai yra turininė, kaip tai yra atskleidęs M. Scheleris savoje Kanto kritikoje[124]. Scholastinis būtybių tobulumo laipsniavimas nepastebi, kad būtybių laikymasis viena kita yra kosmologinio pobūdžio ir kad todėl čia niekur ir niekad baigtinei būtybei nereikalinga absoliuto. Žengimas nuo baigtinės būtybės į absoliutinę begalybę kosmologinėje plotmėje yra nepateisinamas šuolis, nusikalstąs loginiam pakankamo pagrindo dėsniui. Trumpai tariant, žengimas moraliniais žmogaus ar kosmologiniais pasaulio laiptais neatskleidžia *būtinybės,* kodėl būtybė turėtų nurodyti į būtį kaip transcendenciją. Šią būtinybę galima rasti tik ontologinėje plotmėje, vadinasi, pačiame būtybės kaip tokios buvime.

Apmąstant būtį kaip transcendenciją, per maža yra kreipiama dėmesio į vieną dalyką, būtent: *transcendencijos ontologine prasme reikalauja tik kūrinys.* Tik kūrinys pačiu savo buvimu nurodo, kalbant Heideggerio žodžiais, į „visai ką kitą", buvojantį ne *šalia* kūrinio, vadinasi, toje pačioje plotmėje, bet *anapus* kūrinio, vadinasi, visiškai kitoje plotmėje. Užtat tik kūrinys ir gali būti tikroji ontologinė transcendencijos nuoroda. Daiktas *tokia* nuoroda nėra. Būdamas uždaras savyje, daiktas rodo tik į patį save. Kaip jau sakyta, daiktas esti pažįstamas prievarta; gi prievarta reiškia ne daikto peržengimą, patenkant anapus jo, o kaip tik įžengimą į jį patį arba į jo „vidų", kad tyrimu būtų atrasti jo sandai: *daiktas yra gryna imanencija.* Todėl tyrimas kaip pažinimo būdas neranda ir negali rasti daiktui jokio „anapus". Čia glūdi pagrindas, kodėl pasaulis visatos prasme, taip lengvai buvęs peržengiamas viduriniais amžiais ir todėl tarnavęs kaip savaimingi laiptai Dievop, naujųjų laikų mąstyme vis labiau virto uždaru, kadangi mokslas atskleidė jį kaip gryną daiktą ir todėl sunaikino jį kaip nuorodą į anapus. Nes pasaulis gali rodyti į transcendenciją tik tol, kol yra pergyvenamas bei mąstomas kaip kūrinys. Tokiu atveju jis iš tikro gali būti ir yra interpretuojamas: skaitomas tarsi knyga, stebimas tarsi paveikslas, žiūrimas tarsi veidrodis, kuriame atsispindįs kažkas kita —„sicut liber, et pictura, et speculum" (Alain de Lille). Atskleidus gi jo daiktiškumą,— tai būtina, nes kitaip neturėtume jokio gamtamokslio,— pasaulis kaip nuoroda dingsta nebegrįžtamai.

K. Jasperso šifrų teorija kaip „transcendencijos kalba" ir yra tuo silpna, kad ji nedaro skirtumo tarp kūrinio ir daikto: joje kiekvienas dalykas *gali* būti šifras: „visas

buvimas yra persunktas galima simbolika"[125]. Tai yra neabejotina kūrinio atveju. Daikto betgi atveju ši simbolika tėra grynai subjektyvi: daiktui galima simbolinę prasmę *teikti*, tačiau jame pačiame negalima šios prasmės *rasti;* daikto negalima „iššifruoti", daiktą galima tik „įšifruoti". Sutikime su Jaspersu, kad „tikrovinė jūra" gali mūsajame pergyvenime virsti „pragarmės (eines Unergründlichen) šifru"[126], tačiau tik pergyvenime, vadinasi, tik subjektyviai. Objektyviai jūra neturi jokios sanklodos, kuri į pragarmę nurodytų. Jūra neperžengia pati savęs, kadangi ji yra iš esmės uždara, nors ir būtų akimi neaprėpiamas vandenynas. Teisingai tad pastebi J. Girnius, vertindamas Jasperso šifrų teoriją, kad „jei ontologija pakeičiama „fizika", tai savaime ir pati transcendencija paneriama į pasaulį"[127]. Čia įvyksta tas pat, kas ir M. Heideggerio atveju: transcendencija virsta imanencija, nes, laikant *daiktą* transcendencijos kalba, ši „kalba" tegali būti daikto kalba apie save patį. Ne jūra kalba *mums* apie transcendenciją kaip pragarmę, bet mes kalbame *jūrai*, priskirdami jai pragarmės reikšmę, nors pati savyje jūra anaiptol nėra pragarmė. Pati savyje jūra yra uždara ir kaip tik savo uždarumu ir kurčia, ir nebylė. Neprotinga tad suklusti jos akivaizdoje ir tikėtis išgirsiant, ką ji mums sako. Eilėraščiu „Klausimai" (1817) rusų poetas F. Tiutčevas gražiai yra nusakęs mūsų santykį su gamta kaip *tariamu* šifrų pasauliu: „Prie jūros, laukinės vidunakčio jūros stovi jaunuolis — su ilgesiu širdyje ir abejone prote. Paniuręs jis klausia bangas: O, išspręskite man gyvenimo mįslę! .. Pasakykite, kas yra žmogus? Iš kur jis ateina ir kur jis eina? Kas gyvena viršum žvaigždėto skliauto? Bet, kaip ir anksčiau, bangos šniokščia ir murma. Vėjas ūžia ir debesis gena. Žvaigždės spindi, šviesios ir šaltos. O kvailelis stovi ir laukia atsakymo"[128]. Savo uždarumu daiktas nei mūsų klausimo nesupranta, nei mums atsakymo neduoda.

Visai kitoks yra mūsų santykis su *kūriniu*. Būdamas atviras savyje, kūrinys savaime mus veda užu savęs — irgi ne buvojimo „šalia" savęs, bet „anapus" savęs prasme. *Savęs peržengimas yra kūrinio būsena.* O tai, kur link kūrinys žengia, yra jo buvimo pagrindas: kūrinys taria, *kad jis būna ne pats, bet laikosi kitu, buvojančiu jau nebe jo plotmėje.* Transcendencija, arba savęs peržengimas, slypi pačioje kūrinio sąvokoje. Kūrinys negali nei būti, nei būti mąstomas be „kito", kuris yra jo autorius, vadinasi, kuris yra jį pagrindęs jo buvime ir šiame buvime jį laiko.

Mėginant išskirti transcendenciją net ir tik metodiškai, kūrinys išslysta iš mūsų rankų kaip kūrinys, virsdamas nebyliu daiktu. Štai kodėl mokslinis tyrimas, taip giliai bei sėkmingai atskleidžiąs daiktą, darosi visiškai bejėgis, pritaikytas kūriniui. Jei moteris, buvusi modelis Leonardo da Vinci'o „Džokondai" (1503), iš tikro ir būtų sirgusi gyslų kalkėjimu, kaip tai tvirtina japonų gydytojai, paveikslą tyrę, tai ši tyrimo išvada mums nė kiek nepadėtų suprasti paties paveikslo. Kūrinį galima suprasti tik interpretacija, o interpretacija yra galima tik interpretuojamojo dalyko atvirybėje, atvirybė gi visados yra nukreipta į tolį, į anapus.

Visa tai reiškia, kad nurodymas į transcendenciją nėra kūriniui nei savybė, nei sandas, nei tikslas, nei kas kita, kas jam būtų tarsi „pridėta" ar prie jo" „prijungta" kaip antrinis bei išvestinis jam dalykas: *pats kūrinys yra toksai nurodymas*. Būti kūriniu ir būti transcendencijos nuoroda yra vienas ir tas pats dalykas. Tai, ką E. Cassireris yra pasakęs apskritai apie ženklų kategoriją, tinka ir kūriniui: „Simboliniai ženklai nėra tokie, jog pirmiau būtų, o tik paskiau ar lyg viršum savo buvimo įgytų tam tikrą reikšmę. Pats jų buvimas kyla iš jų reikšmės" [129]. Reikšti gi yra *ne pasilikti prie savęs ir savyje, o peržengti save kito* linkui. Kiekviena reikšmė yra transcendentinio pobūdžio. Kitaip ji nebūtų reikšmė.

Visa tai tinka ir būtybei. Atskleidus, kad būtybė sava sąranga yra kūrinys, savaime ji atsiskleidžia ir *kaip nuoroda* į transcendenciją. Tai yra būtinybė, kurios kaip tik ieškome. Reikia čia tik pasiaiškinti, *kokios* transcendencijos linkui būtybė peržengia pati save, nes, kaip jau sakėme, transcendencija yra *ribos* peržengimas, ir pobūdis to, kas buvoja užu šios ribos, priklauso nuo pačios šios ribos: kokią ribą peržengiame, tokį „kitą" sutinkame anapus josios. Transcendencijos esama įvairiopos, ir šis jos įvairumas yra kaltas, kad transcendencijos sąvoka yra tokia maini: ji slepia savyje ribos sampratą, deja, ne visados sąmoningai nusakomą. Nūn būtybės atveju tokia riba yra pats būtybės *buvimas*, nes būtybė kaip tokia yra būdinga tik tuo, *kad* yra. Tai reiškia: būtybė peržengia save kaip būnančiąją, atsistodama ne šalia kitos būtybės, taip lygiai būnančios, kaip ir ji pati, bet iškildama anapus kiekvienos būtybės kaip būtybės. Peržengimas paties savęs būtybės atveju reiškia peržengimą savo buvimo. Nuosekliai tad anapus ribos, kurią sudaro būtybės buvimas, galima su-

tikti tik „kitą" kaip būnantįjį *visai kitu buvimu* negu būtybės buvimas, kuris yra peržengiamas. M. Heideggerio nusakyta transcendencija kaip „visai kas kita" liečia ne būtybės — šios ar anos — esmę, bet būtybę kaip būtybę, taigi patį jos buvimą. Transcendencija yra visai kas kita todėl, kad ji būna *visai kitaip*.

Šį tad visai kitokį buvimą, esantį anapus būtybės buvimo, ir vadiname būtimi. *Būtis yra būtybės kaip būtybės anapus*. Ji yra, Heideggerio žodžiais tariant, ne-būtybė. Tai reiškia: būtis nėra nei „pirmoji", nei „paskutinioji", nei „aukščiausioji", nei kuriuo kitu „garbės" būdvardžiu papuošta *būtybė*. Negalint buvimo laipsniuoti, tuo pačiu yra negalima būties tapatinti su jokiu būtybės kaip būnančiosios „laipsniu", nors šisai būtų ir pats aukščiausiasis. Buvimą galima tik peržengti: *į būtį* — teigiama prasme — arba *į nebūtį* — neigiama prasme. Būtis yra teigiamasis būtybės buvimo peržengimas. Žiūrint į būtį iš „apačios", vadinasi, iš būtybės pusės, ji atsiskleidžia kaip būtybės „*Ne*" visokeriopa prasme. Pačia savo sąranga būtybė nurodo į savęs neiginį, kuris tačiau jos buvimo nenaikina, o jį peržengia, pasireikšdamas kaip teiginys jau kitoje plotmėje. Tuo, kad būtis neigia būtybės buvimą, ji tuo pačiu teigia *kitokį* savęs pačios buvimą.

Bet kaip tik todėl ir yra nepaprastai sunku būtį *mąstyti*. Kadangi būtis buvoja anapus būtybės, tai tuo pačiu ji buvoja ir anapus mąstymo, nes mąstymas iš esmės priklauso būtybės matmeniui ir šiame matmenyje išsitenka. Mąstyti būtį reikštų peržengti patį mąstymą: būties mąstymas būtų *ne-mąstymas* ir tuo pačiu ne-filosofija. Užtat jau pradžioje esame pabrėžę, kad būtis yra filosofinio klausimo tikslas ir, ją atskleidus, jo išdava, bet niekad ne jo objektas: būties galima klausti, bet jos negalima pasiklausti. Tai, kas pasiklausiama, visados yra tiktai būtybė. Todėl ir būties mąstymas niekad negali išeiti iš būtybės matmens rėmų: *būtį mąstyti galima tik būtybės plotmėje*. Šiuo atžvilgiu atrodo, kad Heideggeris yra teisus tvirtindamas, esą būtis gali būti pažįstama tik savo tiesoje, suprantant tiesą kaip būtybės nesislėpimą arba apsireiškimą bei pasirodymą: *alētheia — Unverborgenheit*. Nusakant šią mintį kiek paprasčiau, ji reiškia: būtis gali būti mąstoma ir tuo pačiu pažįstama tik tiek, kiek ji pati iš savojo „anapus" grįžta į būtybės „šiapus" ir šiame „šiapus" atsiskleidžia; gi kiek ji lieka savame „anapus", ji lieka pasislėpusi ir todėl mąstymui neprieinama. Čia pa-

liekame atvirą klausimą, ar būtis, buvojanti savame „anapus", yra prieinama mistiniam regėjimui: visų laikų mistikai yra atsakę į tai teigiamai. Tačiau tai išspręsti yra ne filosofijos dalykas. Jeigu tačiau mistika iš tikro ir pagautų būtį *šiosios* plotmėje, tai filosofijai ji vis tiek liktų bereikšmė, nes, norėdama savas pagavas nusakyti suprantamomis ištaromis, ji turėtų naudotis filosofinėmis priemonėmis, vadinasi, turėtų nusileisti į „šiapusinę" būtybės plotmę ir kalbėti taip, kaip kalba ir pati filosofija. Gal todėl mistika, nors ir gyvavusi visais amžiais, ir nėra buvusi mąstymo istorijoje koks nors reikšmingesnis filosofijai skatulys. Mums čia svarbu tik pabrėžti, kad būties mąstymas yra galimas ne peržengiant patį mąstymą, o nužengiant būčiai į būtybės, tuo pačiu ir į mąstymo matmenį. Ne mąstymas pakyla į būties „anapus", bet būtis nusileidžia į mąstymo „šiapus": *būtis yra visados mąstoma kaip šiapusinė,* žinant betgi, kad būties buvojimas „šiapus" yra tik viena jos buvojimo „anapus" lytis. Būtis lieka transcendencija ir šiapusine savo būsena. Tačiau be šitokios šiapusinės būsenos būtis mąstymui būtų visiškai užskleista.

Būties nusileidimą į būtybės matmenį arba jos tiesą atsiskleidimo prasme (alētheia) vadiname *kenoze,* o nusileidusios ir būtybės matmeniu buvojančios būties mąstymą vadiname *analogija*. Tai dvi metafizinės sąvokos, būtinos būties mąstymui įgalinti. „Kenozė" reiškia būties buvojimą būtybės būdu, netampant pačia būtybe. „Analogija" reiškia būties mąstymą būtybę nusakančiomis ištaromis, netapatinant jų turinio tolygiai su būtimi. Kenozė yra būties būsena būtybės akivaizdoje; analogija yra būties mąstysena būtybės pagalba. *Būtis gali būti mąstoma tik analogiškai todėl, kad ji buvoja tik kenotiškai*[130]. Kenozė nepadaro būties „vidine transcendencija" (K. Jaspers); ji išlaiko objektyvų anapusinį būties pobūdį, nesuliedama jo su subjektyviu jos patyrimu pasaulio šifruose. Analogija neleidžia mąstyti būties tolygiu būtybei būdu ir todėl susivilioti gundymu „pažinti kaip Dievas". Kenozė ir analogija yra rėmai, kuriuose vyksta būties pažinimas. Be kenozės filosofija liktų būties atžvilgiu grynas agnosticizmas, be analogijos būties mąstymas būtų grynas panteizmas. Jeigu būtybė kaip kūrinys nurodo į būtį kaip *transcendenciją,* tai šis *transcendentinis* būties pobūdis negali būti nei lūžis su būtybe taip, kad būtis pradingtų savame „anapus" nebesurandamai, nei tik apibendrinan-

čioji būtybės sąvoka taip, kad būtis būtų mąstoma tolygiai su kitomis sąvokomis, iš viso nepatekdama į „anapus". Kenozė ir analogija yra tad savaimingos ir būtinos išplaukos iš būtybės kaip nuorodos į būties transcendenciją.

Tuo būdu tikimės atsakę į klausimą, kodėl būtybėje slypi *būtinybė* peržengti save ir atskleisti būtį anapus savęs. Transcendencija yra pasiekiama ne kopiant nuo vienos būtybės prie kitos ir matuojant jas moralinio ar kosmologinio tobulumo laipsniais, bet atskleidžiant kūrininę pačios būtybės kaip tokios sąrangą ir joje atrandant tiek loginę, tiek metafizinę sąsają su transcendencija. *Transcendencija atsiskleidžia pačioje būtybės sanklodoje* kaip tai, kas yra ne-būtybė, tačiau kas padaro, kad būtybė yra šis tas, o ne greičiau niekis. Atodairom reikia pripažinti Heideggeriui tiesą, kai jis sako, kad būtybė aiškėja būties šviesoje. Būdama nuoroda į būtį, būtybė savaime nurodymu ir laikosi, nes jis yra ne būtybei įspaustas ženklas, o *pats jos buvimas.* Šios gi nuorodos „kur link" ir yra būtis. Tad tik žvelgdami iš šiojo „kur link" pusės, galime suprasti, kodėl būtybė nėra niekis.

2. Būtis kaip veikmė

Būdama kūrininės sąrangos, būtybė, kaip sakyta, tuo pačiu yra ir *santykis,* vadinasi, apspręsta buvoti ne savyje ir sau, o kitame ir kitam: santykis yra būtybei ne paprastas „ryšys" tarp jos jau kaip esančiosios ir kito irgi jau kaip esančiojo, bet *pats buvimas kūriniu yra santykis.* Kūrinys būna tuo, kad linksta į kitą. Tai reiškia: ne santykis kyla iš kūrinio buvimo, bet kūrinio buvimas laikosi santykiu. Dingus santykiui, dingsta ir kūrinys *kaip kūrinys.* Ši santykinė būtybės kaip kūrinio sąranga savaime nurodo į transcendenciją, vadinasi, į anąjį „kitą" santykio narį. Būti nuoroda yra būtybei santykinės jos sanklodos išraiška. Ir vis dėlto ši išraiška dar neatskleidžia paties santykio pobūdžio. Ji taria, kad būtybė *yra* santykis, tačiau ji nenusako, *kas* yra pats šis santykis arba tai, kas būtybę sieja su būtimi. Tuo tarpu tai klausimas, taip lygiai svarbus būčiai atskleisti, kaip ir transcendencija. Dar daugiau: mąstoma skyrium, transcendencija gali būtybę kaip santykį net aptemdyti, aptemdydama tuo būdu ir pačią būties sampratą, nes būtis kaip būtybės „anapus" gali būti suvokta ir *gryno nuotolio* prasme: „anapus".

juk pačiu savimi nurodo į visiškai kitokią buvimo plotmę. Užtat yra labai lengva regėti neperžengiamą tarpeklį tarp būtybės ir būties, nustumiant būtį užu šio tarpeklio kaip nebepasiekiamą. Štai kodėl mums reikia vėl grįžti prie būtybės ir vėl klausti, ar sava sąranga ji nurodo tik į tai, kas buvoja anapus „tarpeklio" mums nebeprieinamu būdu, ar gal joje galima atidengti ir tai, kas būtį sieja su būtybe. Kitaip sakant, kas yra būtis — grynas buvojimas anapus ar ir atoveika į šiapus? Ar būtis tik pati *būna,* ar ji ir *daro,* kad ir kitas būtų? Ar būtis yra tik būsmas, ar ir veikmė? O jei ir veikmė, tai koks yra šios veikmės pobūdis būtybės atžvilgiu?

Vakarų mąstymo istorijoje esama stipraus polinkio suvokti būtį kaip gryną būsmą, neteikiant jai jokio veikmės pobūdžio. Ir tai yra visiškai suprantama. Juk patirtinė veiksmo plotmė yra būtybė kaip ši ar ana: veikmės yra pilnas būtybių pasaulis, kuriame buvojame. Jeigu tačiau būtis yra ne-būtybė, tai tuo pačiu ji yra ir ne-veikmė; peržengiant būtybę, savaime yra peržengiama ir veiksmo plotmė. Nuoseklus šios išvados pradininkas yra buvęs *Parmenidas.* Filosofijos istorikai vadina jį „būties sąvokos" (O. Gigon) ir net „būties metafizikos" (W. Jäger) kūrėju. Ligi jo graikų mąstytojai stebėjo gamtą ir regėjo joje nuolatinį kilimą bei nykimą: tapsmas buvo jiems akivaizdybė. Todėl jie ir kalbėjo apie *daiktus — ta onta* (įprastinis žodis šnekamojoje graikų kalboje), kurie atsiranda, kinta, veikia, juda ir galop žlunga, kurių esama daugybės ir įvairių įvairiausių. Be abejo, ir Jonijos filosofai klausė daiktų pagrindo (archē), tačiau jie šį pagrindą rado taip pat „daikte": vandenyje, ore, ugnyje; gal tik vienas Anaksimandras apibendrino daiktus, pavadindamas šią bendrybę „neaprėžtybe" (apeirōn) ir tuo pradėdamas nusakyti būtį *neigiamai,* vadinasi, eiti anuoju „via negativa", kuris vėliau tapo toks savas graikiškai krikščioniškajam Rytų Europos mąstymui.

Parmenidas gi mėgino peržengti daiktus, kadangi jie neatspindį *tiesos* (alētheia), o tik žmonių *nuomones* (doxai). Tiesa yra tai, kad esama ne „daiktų — ta onta" daugiskaitoje, o tik „*būties — to on*" vienaskaitoje: naujadaras graikų kalboje, reiškiąs nebe tai, *kas* daiktas yra, o tik tai, *kad* jis yra, ir todėl telkiąs mąstymą nebe apie esmę, o apie buvimą. Parmenidas pirmasis suvokė *būtį kaip daiktų pagrindą:* jie visi *būna,* vadinasi, būtis yra visiems viena ir ta pati. Jeigu būtybių yra daugybė, tai

būtis yra nedaugybė, vadinasi, *vienis*. Jeigu būtybių pasaulyje viešpatauja atsiradimas bei žlugimas, tai būtis yra ne-kintamybė, vadinasi, *būsmas*. Jeigu būtybės juda ir veikia, tai būtis yra ne-veikmė, vadinasi, *rimtis*, buvojanti suveržta likimo (dikē) pančiais. „Kaip ta pati ji lieka savyje ir buvoja rimtyje pas save",— trumpai apibūdina Parmenidas savą būties sampratą [131]. Taigi: *vienis, būsmas ir rimtis* yra pagrindinės ištaros, nusakančios pradinę būties metafiziką Vakarų mąstyme. Nė vienoje šioje ištaroje nėra veikmės. Jeigu „vienis" veikmei dar neprieštarauja, tai „būsmas" aiškiai jau išskiria tapsmą: būtis tik būna, bet netampa; „rimtis" gi paneigia bet kokį veiksmą: būtis tik būna, bet neveikia. Ir ši samprata — aiškiau ar slapčiau — išsilaikė net ten, kur būtis buvo sutapatinta su Dievu: šiuo atveju Dievas pasidarė neveiksmingas. Tai labai ryškiai rodo Aristotelio *nejudąs judintojas* (kinoun akinēton), kuris, pats neveikdamas, veikdina visa kaip tikslas: tikslas traukia, bet nestumia [132]. Tas pat jausti ir Tomo Akviniečio ištaroje, kad Dievas yra *actus purus*, nes čia „actus" reiškia anaiptol ne veiksmą, o tikrenybę kaip galimybės (potentia) priešingybę: Dievuje nesą jokios galimybės, jame visa yra gryna tikrenybė. Tačiau ten, *kur nėra jokios galimybės, tuo pačiu nėra nė jokios veikmės*. Užtat scholastinė metafizika ir neigia tikrovinį santykį tarp pasaulio ir Dievo: šisai santykis yra tikrovinis (realis) tik pasaulyje, bet ne Dievuje [133]. Dingus gi būčiai iš Vakarų metafizikos apskritai, dingo ir pats būties veikmės klausimas. Veikmė susitelkė būtybėje ir išsivystė į metafizinį dinamizmą, kurio pradininkas kaip Parmenido priešprieša ir kartu amžininkas yra Heraklitas (plg. garsų jo posakį: „Visa teka — panta rei").

Ką gi tačiau taria būtybė kaip kūrinys apie būtį jos veikmės atžvilgiu?— Kūrinys pačia savo sąvoka yra ir veikinys, ir veikalas, vadinasi, veikimo objektas ir veikimo išdava kartu. Buvodami daikto akivaizdoje, turime įrodyti, kad jis yra *padaras:* pats savimi daiktas nesako turįs „autorių". Tuo tarpu atsidūrę kūrinio akivaizdoje, *tiesiog* įžvelgiame, kad jis yra tam tikros veikmės išdava arba veikalas. Veikmė kūrinyje apsireiškia akivaizdžiai, *nereikalaudama jokių įrodymų*. Jeigu tad būtybė kaip kūrinys nurodo į būtį, tai ji tuo pačiu nurodo ir į būties veikimą, kurio veikinys ir veikalas būtybė yra. Suvokus būtybę kaip kūrinį, darosi neįmanoma suvokti būtį kaip ne-veikmę. *Būtybės kaip kūrinio akivaizdoje galime mąs-*

tyti būtį tik kaip veiksnį. Be abejo, ši ištara yra dar tik labai bendra, tačiau jau ir ji slepia savyje esminį būties sampratai nusakymą, būtent: būtis nėra rimtis visa laikančiojo pagrindo prasme, *būtis yra jėga veikmės prasme*. Šioje vietoje dar nežinome, kokios rūšies yra būtis kaip veikiančioji jėga. Tačiau jau ir čia galime įžvelgti, kad Parmenido pažiūra į būtį kaip likimo pančiais sukaustytą rimtį negali būti pateisinta, kadangi tokia pažiūra grįžtamuoju būdu paneigia būtybę kaip kūrinį, nes kūrinys nėra tik pasyviai laikomas, tarsi būtų laikytojui prijungtas iš viršaus; kūrinys yra sukurtas (autoriaus) ir toliau nuolatos kuriamas (interpreto). Kūrinys kaip kūrinys laikosi tik nepaliaujamu jo „transcendencijos" veiklumu. Todėl per maža yra tarti, kad būtybė yra būties *pasekmė*, o būtis yra būtybės *priežastis:* šitaip nusakydami būtybės ir būties sąsają, pasiliekame dar kosmologinėje plotmėje ir būtį mąstome tik kaip „galingesniąją" būtybę. Priežasties ir pasekmės kategorija būties ir būtybės santykiui nėra tolygi. Ontologinėje plotmėje šisai santykis reiškia tai, kas yra paties buvimo pradžia bei riba, kadangi būtybės *būna* tik kaip santykis: pradėti šį santykį reiškia pradėti būtybei būti. O tai yra kažkas žymiai gilesnio negu turėti „priežastį". Kiekvienu atveju yra aišku, kad *būties ir būtybės santykis yra veikėjo ir veikalo santykis*. Tai ontologinis santykis pačia savo esme: būtis yra veikėjas apskritai, ir būtybė yra veikalas apskritai. Ankstesniosios ištaros, kad būtis yra „pagrindas", o būtybė „pagrįstoji", įgyja čia ypatingą pobūdį, ištraukdamos tiek pagrindą, tiek pagrįstąjį iš rimties būklės. Priešpriešiais Evangelijos ištarai „pradžioje buvo Žodis" *(Jn 1, 1)*, Goethe yra sakydinęs Faustą: „pradžioje buvo veiksmas (die Tat)" [134]. Pakeitus šiuos Fausto žodžius į ištarą „pradžia yra veiksmas", būtų gana tiksliai nusakytą santykis tarp būties ir būtybės.

Kokiai betgi veiksmo *rūšiai* priklauso būties veikmė? Nes veiksmas nėra vienarūšis: suskaldyti dinamitu uolą ir iš jos skeldeldrų pastatyti namus yra du *esmiškai* skirtingi veiksmai — ne tik kosmologiniu vykdymo, bet ir ontologiniu įvykimo atžvilgiu. Tokių esmiškai skirtingų veiksmų esama aibės todėl, kad esama esmiškai skirtingų būtybių aibės. Tačiau kadangi būtis nėra jokia būtybė, todėl ir jos veikmė nėra tolygi jokios būtybės veikmei. Kuo tad yra būdinga ši būties veikmė?

Jau sakėme, kad filosofijos objektas yra būtybė kaip

tokia ir kad filosofija yra būtybės kaip tokios interpretacija. Tačiau kadangi interpretuoti galima *tiktai kūrinį*, todėl ir pačią būtybę suvokėme kaip kūrinį, pastebėdami, kad būti kūriniu yra būtybei ne koks nors atsitiktinis ar išvestinis dalykas, bet pati jos būsena: *būtybė būna kūriniškai*. Taip pat sakėme, kad būtis grindžia būtybę šiosios buvime ir tuo būdu atsiskleidžia kaip veikmė. Nūnai klausdami, kokios rūšies yra ši jos veikmė, mes savaimingai atsigrįžtame į kūriniškąjį būtybės buvimą kaip į nuorodą ir regime joje būties veikmę *kaip kūrimą*. Buvodama kūriniškai, būtybė yra pagrįsta kūrėjiškai. Būčiai veikti reiškia kurti. Būties jėga yra jos kūrybiškumas. Anasai veiksmas, kuris *yra* pradžia, yra kūrybinis veiksmas, o toji sąsaja, kuri suveda santykin būtybę ir būtį, yra sąsaja tarp kūrinio ir kūrėjo. Būtis yra kūrėjas apskritai, ir būtybė yra kūrinys apskritai. Kaip būtybei kūriniškumas yra jos būsena, taip būčiai kūrėjiškumas yra irgi jos būsena. Būtis kaip veikmė kuria ne *ką nors* būtybėje ar būtybei, bet ji kuria būtybę kaip būtybę, vadinasi, kaip būnančiąją. Kūrybinis būties veiksmas yra būtybės buvimo *pradmuo*, suprantant šį žodį ne laiko, bet buvojimo pobūdžio prasme: *būtybė būna pradedama*, užtat ji ir būna ne pati, nes niekas negali pradėti pats savęs.

Be abejo, ištara „būtis kaip veikmė yra kūrėjas" skamba estetiškai ir kartu religiškai, kadangi „kūrėjo" vardą paprastai teikiame arba menininkui, arba Dievui. Esmėje tačiau ana ištara yra grynai metafizinė: ji nusako rūšinį būties veiksmo skirtumą nuo bet kurios būtybės veiksmo, nes jokis būtybės veiksmas nėra „kūrimas" ontologine prasme, vadinasi, *buvimo pradmuo*. Antra vertus, estetinė ir religinė „kūrėjo" prasmė nėra be ryšio su būtimi kaip kūrybine veikme. Juk „kūryba" vadiname tik tai, kur iš veiksmo kyla kas nors nauja. Kur veiksmas tik kartoja tai, kas jau yra ar yra buvę, ten kūrybos nėra. Todėl gamtos veiksmų nevadiname kūrimu: gamtoje esama kilimo ir žlugimo, tačiau joje nėra *kūrimo*, nes gamtos veiksmai kartoja gamtinę tvarką, vykdami ratu. Tuo tarpu meno plotmėje kaip tik esti sukuriama kažkas naujo. Estetinis kūrinys ir yra todėl *estetinis*, kad jis taria tai, ko niekas *dar nėra taręs — turinio ar bent išraiškos lytimi*. Todėl jo autorių ir vadiname „kūrėju". Tai tinka ir religinei sričiai. Jeigu Dievą vadiname „Kūrėju", tai irgi tik todėl, kad jis yra kildinęs „dangų ir žemę" kaip kažką, kas yra visiškai nauja, juos ne sudėstydamas iš jau esančių pradų,

bet pašaukdamas iš nebūties. Tarp būties kūrybos ir menininko kūrybos esama gilios *analogijos*, o tarp būties ir Dievo kūrybos, kaip regėsime vėliau, esama visiškos *tapatybės*. Vadinti tad būties veikmę kūrimu, o pačią būtį kūrėja reiškia atskleisti *naujumą* kaip metafizinį kūrybos pradą.

Būties veikmė kaip kūrimas pagrindžia bei išsprendžia ir būties tolumo bei artumo dialektiką. M. Heideggeris, kaip minėjome, teisingai įžvelgia, kad būtis yra *toliau* negu bet kuri būtybė ir sykiu *arčiau* negu bet kuri būtybė. Jokia būtybė negali būti kitai būtybei tiek tolima, kiek tolima yra būtis. Kartu tačiau jokia būtybė negali būti kitai būtybei tiek artima, kiek artima yra būtis. Ši dialektika darosi betgi suprantama tik kūrimo šviesoje. Transcendencija, arba būtybės peržengimas jos visumoje, nutolina būtį nerandamai: būtis kaip transcendencija, buvodama kitokiu buvimu, yra *nuotolis pats savyje*. Tai, kas buvoja anapus būtybės buvimo, yra „visai kas kita" visokeriopa prasme: transcendencija yra nerandama jokiame būtybės matmenyje kaip tik todėl, kad ji reiškia visų būtybės matmenų peržengimą. Būtis buvoja anapus būtybės buvimo ribos, užu kurios būtybė niekad patekti negali, nes tai reikštų patekti užu savęs pačios. Ir jeigu būtis būtų iš tikro gryna transcendencija *rimties* prasme, kaip ją suvokia Parmenidas, ji liktų savame „anapus" mums amžinai neprieinama — taip, tarsi jos iš viso nebūtų. Ji būtų nepasiekiama nė mistiniam patyrimui, kadangi šisai irgi yra žmogaus kaip būtybės veikmė ir todėl niekad neįstengia išsilaužti iš būtybės buvimo matmens.

Tačiau būtis kaip transcendencija nėra rimtis, o veikmė. Ši gi veikmė yra kuriamojo pobūdžio, vadinasi, turi veikinį ir veikalą, objektą ir išdavą, kryptį ir tikslą, kurie visi susitelkia *būtybėje*, padarydami šiąją būties veikmės regimybe. Tuo būdu sava veikme būtis kaip transcendencija — be galo tolima — grįžta iš anapus ir, heideggeriškai kalbant, „apsistoja" (west) būtybėje kaip jos buvimo pradmuo — be galo artimas, nes nieko negali būti man artimesnio už mano paties pradžią. Jau pakartodami esame sakę, kad būtybė yra būdinga tik tuo, *kad* būna: būti apskritai ir būti būtybe yra tas pats dalykas; būtybės buvimas yra ji pati. Buvimą gi būtybė gauna iš būties. Kas tad galėtų būti būtybei artimesnis kaip tai, iš ko ji ima pati save? Būtybės peržengimas nutolina būtį nebepasiekiamai. Būtybės kūrimas priartina būtį nebeprarandamai. Tai *dia-*

lektika, tačiau ne prieštaravimas. Kūrimu būtis savos transcendencijos anaiptol nesunaikina. Atvirkščiai, būtis gali būti kūrėja tik todėl, kad ji yra ne-būtybė, vadinasi, kad pačiu buvimu ji būtybę prašoksta ir todėl gali būti būtybės buvimo pradmuo. Pati kūrimo sąvoka neleidžia sulieti būties su būtybe: kūrėjas niekad nebuvoja taip, kaip kūrinys ir niekad kūriniu „nevirsta"; kitaip kalbėtume ne apie „kūrimą", bet apie „pasikeitimą" (mutatio), kurio pilna gamtoje, tačiau kurio nėra kūrybinėje kultūros veikloje. Analogine prasme *šitaip* yra ir būties bei būtybės santykyje. Transcendencija lieka peržengimas arba „anapus". Tačiau šis peržengimas kūrimo veikme virsta būtybei „šiapus", virsdamas jos buvimo pradmeniu. Transcendencija įgalina kūrimą, o kūrimas įgalina transcendencijos nusileidimą imanentinėn būtybės plotmėn. Būties tolumo ir artumo dialektikos nariai laikosi vienas kitu. Jei būtis nebūtų transcendentinė, ji nebūtų kūrėja. Jei būtis nebūtų kūrėja, mes iš viso apie ją nekalbėtume, nes ji būtų taip, tarsi iš viso nebūtų. M. Heideggeris yra teisus teigdamas, kad nihilizmo esmė glūdinti būties laikyme niekiu. Tačiau šitoks būties laikymas niekiu būtų neišvengiamas, jei būtis nebūtų kūrybinė veikmė. Nihilizmo priešprieša yra ne būtis kaip transcendencija, bet *būtis kaip kūrėja.* Tik būtybėje kaip kūrinyje, vadinasi, kaip būties veikale, mes galime rasti nuorodą į būtį apskritai, vadinasi, *į jos tikrovę* ir tuo būdu išgelbėti ją iš laikymo niekiu, išsigelbėdami ir patys iš nihilizmo. Būties pamiršimas Vakarų metafizikoje ir tuo pačiu nihilizmo paruošimas yra esmėje *būties kuriamojo pobūdžio pamiršimas,* vis labiau nustumiant ją į transcendentinę plotmę. Kūrimo sąmonė yra tad tikroji nihilizmo pergalė.

3. Būtis kaip absoliutas ir laisvė

Atskleisdami būtį kaip kuriančiąją veikmę, įžvelgėme, kad būtis kuria ne ką nors būtybėje ar būtybei, bet kad ji kuria pačią būtybę *kaip būnančiąją,* vadinasi, patį jos buvimą. Šia prasme tad ir kalbėjome apie būtį kaip pagrindą ir apie būtybę kaip pagrįstąją: būtis grindžia būtybę jos buvime arba daro, kad būtybė būtų. Užtat Heideggeris, kaip minėjome, ir sako, kad be būties būtybė liktų nebūtiškume. Būties veikmė, vaizdingai kalbant, „ištraukia" būtybę iš nebūtiškumo ir ją įbūtina. Be tokios

veikmės būtybės iš viso nebūtų. Tačiau ką visa tai reiškia? Kas įvyksta, vykdant būčiai kuriamąjį veiksmą? Ne kas kita, kaip *nebuvimo pakeitimas buvimu.* Tai, ko nėra kaip būtybės apskritai, vadinasi, kaip būnančiosios, kuriamąja būties galia kyla ir būna; kyla ne esmė arba būtybė kaip ši bei ana (akmuo, žolė, arklys), bet buvimas arba būtybė kaip tokia. Kadangi tačiau buvimas pačiu savimi yra vientisas,— nei dalijamas, nei laipsniuojamas,— todėl „už" savęs ar „prieš" save jis neturi nieko, iš ko jis būtų „padarytas", „nužiestas", „sustatytas": *buvimas neturi jokių sandų.* Nuosekliai tad prieš buvimą — tiek laiko, tiek prigimties atžvilgiu — yra tik nebuvimas arba nebūtis visokeriopo niekio prasme: tai, ką Heideggeris vadina „nihil negativum"— *visko paneigimas.* Šitas tad visiškas *niekis* ir yra kuriamąja būties veikme pakeičiamas „šiuo tuo" arba būtybe. Būtybė, kurios prieš kūrimą *nėra* jokia prasme ir jokiu atžvilgiu, būties veikimu buvimą įgyja ir būna. *Kūrimas yra buvimo teikimas* —„collatio esse" (J. Eckhart). Būtis kuria tuo, kad ji teikia buvimą: ne *ką nors* jau esančiajam būtybe, bet patį buvimą esančiajam niekiu. Heideggerio minimas „stebuklų stebuklas" yra ne tai, kad yra *tas* ar *anas* (esmė), bet tai, *kad yra,* ko iš viso nebuvo (buvimas), nes galimybė nebūti yra tokia akivaizdi, jog iš tikro reikia tik stebėtis, *kad* yra šis tas, o ne greičiau niekis. Priešpriešiais kosmologiniam dėsniui „ex nihilo nihil fit — iš niekio nėra nieko" stovi ontologinis dėsnis „ex nihilo ens qua ens fit — iš niekio yra būtybė kaip būtybė"; dėsnis, nusakytas ir Heideggerio [135], nors ir nevisiškai mūsąja prasme, kadangi Heideggeris niekur nekalba apie būtį kaip kuriamąją veikmę.

Būties veikmė kaip kūrimas atskleidžia mums naują pačios būties atžvilgį. Būtis teikia buvimą būtybei todėl, kad *būtis būna pati:* kas būna pats, tas gali įbūtinti ir kitą. Buvime pačiam slypi kuriamoji būties jėga. Tačiau ką reiškia „būti pačiam", galime nusakyti tik neigiamai, niekad ne teigiamai, būtent: būti pačiam, kaip jau užsiminėme, interpretuodami Heideggerį, reiškia būti nereikalingam kito pagalbos ar paramos, kad būtum; tai reiškia būti buvimą ne gavus, o *jį turėti kaip savą.* Tuo pačiu tai reiškia būti nepriklausomam nuo nieko, atsietam nuo visko, atjungtam nuo bet kokio pagrindo, laido ar nešėjo. Šitokį nuo niekieno nepriklausomą ir nuo visko atsietą buvimą Vakarų metafizika yra įpratusi vadinti *„absoliutiniu",* tai yra atsietiniu bei atjungtiniu buvimu: ab-solve-

re — atrišti, atsieti, atleisti, nebetęsti. Tai gryni neiginiai, tačiau visi jie rodo į teigiamąją būties pilnybę, nes, tik būdama pilnybė, būtis gali būti atsieta bei atjungta nuo visko, nereikalaudama nieko. *Tik kaip pilnybė būtis yra absoliutas.* Būti pačiam reiškia būti pilnutiniam buvimo atžvilgiu. Būti gi pilnutiniam buvime reiškia būti neaprėžtam nebūtimi arba niekiu minėtąja Heideggerio „nihil negativum" prasme. Būtis kaip absoliutas neturi ir negali turėti jokio duomens, kuris jai būtų *riba* — nei teigiama prasme („šis tas"), nei neigiama prasme („niekis"). Absoliutas neturi jokių ribų, už kurių prasidėtų nebūtis, nes tokiu atveju absoliutas nebebūtų pilnybė ir tuo pačiu absoliutas. Riba ir absoliutas yra prieštaravimas savyje. Todėl ribos ir absoliuto sambūvis yra ontologiškai neįmanomas: juodu neigia vienas kitą.

Ši neįmanomybė yra pažadinusi pažiūrą, esą kūrybinė būties veikmė yra ne kas kita, kaip pačios būties ištaka, o būtybė — tik toks ar šitoks šios ištakos pavidalas. Tai Vakarų filosofijos istorijoje žinoma Plotino (204—269) *emanacijos teorija.* Apie ją autorius yra platokai kalbėjęs ir ją vertinęs kitoje vietoje [136], todėl čia į ją tik nurodo, jos nekartodamas. Taip pat nekartoja nė klausimo, savaime kylančio ryšium su beribiu absoliutu, būtent: kaip yra galimas *sambūvis* absoliutinės būties su reliatyvine būtybe, nes ir šį klausimą autorius yra sprendęs minėtoje vietoje [137]. Šitoje vietoje norime tik pabrėžti, kad kurti arba teikti buvimą nesančiajam galima tik būnant nebūties priešingybe. Būtis kaip tik ir yra tokia nebūties priešingybė — tiek logine, tiek ontologine prasme. Nuosekliai tad jei nebūtis yra absoliutinė tuštuma, tai būtis yra absoliutinė pilnybė; jei nebūtis yra gryna galimybė (mera potentia), tai būtis yra gryna tikrenybė (actus purus); jei nebūtis yra grynas imlumas, tai būtis yra grynas veiklumas; jei nebūtis yra grynas viso ko neigimas, tai būtis yra grynas viso ko teigimas. Trumpai tariant, *būtis yra absoliutas savo priešingybe nebūčiai,* ir iš šios priešingybės kaip teigiamosios pilnybės kyla būčiai jėga turėti buvimą *kaip savą* ir jį teikti kitam *kaip dovaną.* Ši būties ir nebūties santykio samprata yra priešinga tiek hegeliškajam būties *tapatinimui* su nebūtimi,—„gryna būtis ir grynas niekis yra tas pat" (Hegel),— tiek heideggeriškajam būties *jungimui* su nebūtimi,—„būtis ir niekis priklauso vienas kitam" (Heidegger),— nes nei Hegelis, nei Heideggeris nemąsto būties kaip kuriamosios jėgos ir todėl nekelia aikš-

tėn, kad būtis *„valdo"* nebūtį, ją pati įgalindama kenotiniu savo buvojimu santykyje su būtybe[138]. Būtybė kaip reliatyvybė yra įmanoma tik kenotinės absoliuto būsenos akivaizdoje.

Paskutinioji būtybės kaip kūrinio ištara apie būtį yra šiosios *laisvė*. Viso mūsų apmąstymo eigoje esame teigę, jog skirtumas tarp daikto ir kūrinio yra tas, kad daiktas yra būtinybės, tuo tarpu kūrinys — laisvės regimybė arba įsikūnijimas, nes tik iš laisvės kaip vidinio pradmens gali kilti veikalas, atviras pačiu savimi ir todėl galimas interpretuoti. Daiktas kaip būtinybės įsikūnijimas yra uždaras savo sąranga ir todėl gali būti tik tiriamas, bet ne interpretuojamas. Atvirybė yra būtina interpretacijai sąlyga, ir šią sąlygą patenkina tik kūrinys savo atvirumu. O *kūrinys yra atviras tik todėl, kadangi jis iš laisvės* kyla ir laisvę savimi išreiškia. Tai teiginys, kuris mus įgalino daryti išvadą, kad jei filosofija yra interpretacija ir jei ji interpretuoja būtybę kaip būtybę, tai būtybė *turi* būti kūrinys, vadinasi, atvirybė ontologine savo sąranga.

Nūnai pratęsiame šią išvadą *būties atžvilgiu* kaip pačios būtybės nuorodą. Jeigu būtybė yra kūrinys ir tuo pačiu atvirybė savyje, tai ji tegali būti laisvės veikalas. Neigiamai tariant, būtybė negali būti kažkokios — nors ir transcendentinės — dėsningos būtinybės padaras, nes tokiu atveju ji būtų uždaras daiktas, interpretacijai neprieinamas ir todėl filosofijos nepagaunamas. Filosofija gali sava pažinsena pagauti būtybę tik jos atvirybėje arba ją kaip kūrinį. Betgi sakėme, kad būtybė yra būties pagrįsta savo buvime: ji yra būties veikmės veikalas. Būties veikmė yra susiklosčiusi būtybėje kaip regimas pavidalas. Jeigu tačiau šis pavidalas yra atviras sava sąranga, tai reiškia, kad būties veikmė, jį kildinusi, yra būties laisvės apraiška. Būtis teikia būtybei buvimą ne tuo, kad būtis yra absoliutinė jėga, bet tuo, kad ji yra *laisvai veikianti jėga*. Tasai veiksmas, kuris *yra* būtybės pradžia, yra laisvas veiksmas. Užtat ir *būtis kaip absoliutas yra pati laisvė arba laisvė apskritai*. Būtis nėra būtinybė ir neveikia pagal aklus dėsnius, kaip būtį norėjo suprasti Parmenidas; ji nėra surišta jokiais „likimo pančiais", nes likimas yra būtinybė, o iš būtinybės kyla tik daiktas, o ne kūrinys: Edipo santuoka su savo motina yra tokia pat „daiktinė", kaip ir „santuoka" briedžio su miške pasivyta briede. Būtybės kaip kūrinio atvirybė yra nuoroda į būtį kaip laisvę. Kitaip tariant, būties laisvė yra būtybės atvirybės

pagrindas. Tai, kas absoliute yra laisvė, reliatyvioje būtybėje yra jos atvirybė. Atvirybė nurodo į laisvę, ir laisvė pagrindžia atvirybę. Taip yra santykyje tarp kūrinio ir kūrėjo kosmologinėje plotmėje, taip yra ir tarp būtybės ir būties ontologinėje plotmėje. Tai paskutinioji ištara, kurią galime prieiti, sklaidydami būtybę kaip kūrinį. Pasiekę būtį kaip laisvę, toliau eiti nebegalime, nes laisvė yra bedugnė: jos peržengti nebeįmanoma.

Jeigu nūn viso mūsų apmąstymo akivaizdoje klaustume, kas yra būtis, galėtume duoti į tai šitokį atsakymą: *būtis kaip būtybės pagrindas yra laisvai kurias absoliutas.* Tai nėra būties apibrėžtis, nes būties apibrėžti negalima. Būtis yra anapus būtybės pačiu savo buvimu ir todėl neįeina į jokią kategoriją, kuri jai tarnautų kaip bendroji giminė ar rūšinis skirtumas. Tai yra tik būties aprašymas, suvedant į vieną sakinį ištaras, kurias atskleidėme būtybėje. Tačiau ir šis aprašymas yra pakankamas, kad paregėtume gelmę anos ontologinės skirtybės, kurią tiek įtaigiai kėlė Heideggeris ir kuria remdamiesi mes klausėme būtybę, ką ji sava sąranga kaip kūrinys galėtų tarti apie būtį. Šias ištaras tad ir suvedėme į aną aprašomąjį *sakinį*, kurį kiek išskleidus susidaro būties samprata. Kaip *absoliutas* būtis nėra jokia būtybė ir todėl nesiduoda suimama į jokį būtybės matmenį bei nusakoma jokia būtybės savybe. Kaip *kūrėja* būtis nėra rimtis ir todėl nebuvoja tik savyje ir sau, o teikia buvimą ir „kitam". Kaip *laisvė* būtis nėra dėsninga būtinybė ir todėl nei verčia, nei gali būti verčiama. Visos šios ištaros yra nusakytos neigiamai, nes būtybė, atvedusi mūsų mąstymą ligi būties ir atskleidusi jos buvojimą, gali šįjį nusakyti, tik palygindama su savuoju; palyginta gi su būtybe, būtis pasirodo visur esanti *„Ne"*. Ir vis dėlto šiuo *„Ne"* prabyla didi teigiamybė: *ne*-aprėžtybė, *ne*-rimtis, *ne*-būtinybė yra daugiau negu gryni neiginiai. Būdami paimti iš būtybės būvio, kiekvienu savo matmeniu turinčio *ribą*, jie pašalina šią ribą ir todėl tai, kas yra būtybėje teigiama — riba visados yra neigimas — paverčia *nuoroda į būtį*. Tuo būdu, nors ir ištariama neigiamai, būtis atsiskleidžia mums kaip pati *Teigiamybė*. Neigiamasis būties pažinimo kelias (via negationis) savaime virsta pranašumo keliu (via eminentiae), kuris veda mūsų mąstymą anapus visko, kuo būtybė yra būdinga, šį būdingumą tačiau ne didindamas, o jį peržengdamas: visi neigiamieji būties nusakymai yra būtybės peržengimo arba būties transcendencijos nusakymai.

III. BŪTIS IR DIEVAS

Ar tuo, kad atskleidėme, jog būtis yra laisvai kurią s absoliutas, jau atskleidėme ir filosofijos prasmę? Ar būties kaip absoliuto suvokimas iš tikro yra įvykis, sudarąs žmogaus būvio vidurkį, kuriuo yra ir turi būti kiekvienas tikras filosofavimas? Stipri abejonė lydi šį klausimą. K. Jaspersas, kalbėdamas apie „būties svarstymus", teisingai pastebi, kad jie „turi galios žavėti", kartu bet čia pat priduria: „Bet ar šie svarstymai nėra žaidimas žodžiais? .. Ar jie iš tikro yra kelias į gilumą, ar gundymas tuščiažodžiauti?" [139] Ši Jasperso priedura nėra be pagrindo. Juk filosofija, kaip sakėme, neišsisemia pačiu filosofavimo veiksmu; ji siekia tam tikros išdavos, kuri visados yra toks ar kitoks ne tik būtybės apskritai, bet ir paties žmogaus *apmatas*. Šisai gi apmatas yra atsakymas į pagrindinius mūsų būvio klausimus. Savo turiniu jis gali būti ir labai įvairus, savo prasme tačiau jis visados yra su šiuo būviu suaugęs, todėl visados jį apsprendžia, teikdamas jam lytį bei linkmę. Jei filosofija toks apmatas nėra, ji lieka šalia žmogaus būvio ir iš tikro virsta tuščiažodžiavimu. Šiuo atžvilgiu reikia pritarti E. Corethui, kuris sako, kad „filosofija tik tada pasiekia savo esmės pilnatvę ir įvykdo esminį savo veikmenį, kai stengiasi atsakyti į klausimus, liečiančius žmogų jo visumoje ir jo būtybės pagrinde" [140].

Toliau betgi E. Corethas teigia, kad filosofija savo esmės pilnybę gali įvykdyti tik tuo atveju, „kai ji apima būties visumą ir galutinį būties pagrindą, vadinasi, kai ji yra metafizika ir sugeba žmogaus būvį suvokti bei apspręsti būties akiratyje" [141]. Bet kaip tik čia ir kyla tolimesnis klausimas: koks yra ryšys tarp anų mūsų būvio klausimų ir šiojo „būties akiračio"? Jeigu filosofija sudaro „pagrindinį įvykį" (M. Heidegger) žmogaus būvyje ir jeigu šis įvykis glūdi būties atskleidime, tai savaime klausiame: *kas gi yra būtis žmogui?* Kodėl tik „būties akiratyje" (E. Coreth) arba „būties šviesoje" (M. Heidegger) gali būti keliami bei sprendžiami pagrindiniai žmogaus būvio klausimai? Kitaip tariant, *filosofija pasiekia savo prasmę tik tada, kai atskleidžia būties ir žmogaus sąsają*. Ligi šiol mūsų apmąstyme šios sąsajos neieškojome ir todėl jos neatskleidėme. Būties kaip laisvai kuriančiojo absoliuto samprata jos irgi *savaime* dar neatskleidžia. Ši samprata parodo, tiesa, sąsają tarp būties ir būtybės apskritai, tačiau

ne tarp būties ir žmogaus skirtinai, kadangi žmogus yra Aš-būtybė, tai reiškia: ne vienas būtybės apskritai egzempliorius, kuriam tiktų visa, kas tinka ir būtybei, o *būtinė vienkartybė,* kuri tegali turėti ir vienkartinį santykį su būtimi. Klausti tad šio vienkartinio žmogaus santykio su būtimi reiškia įvykdyti filosofijos prasmę galutinai.

1. Būties ir Dievo klausimas

Vienkartinio žmogaus santykio su būtimi nėra tol, kol apie būtį sakoma: *ji yra.* Santykis betgi atsiranda čia pat, kai būtis taria: *aš esu,* nes tuomet žmogus kaip Aš-būtybė atsiduria būties kaip *Aš-Būties* akivaizdoje, vadinasi, kaip vienkartybė kitos— transcendentinės, kuriančios, laisvos — vienkartybės akivaizdoje. Tai reiškia: būties akiratyje arba būties šviesoje žmogus gali pagrindinius savo būvio klausimus kelti bei spręsti tik tada, kai būtis yra Dievas. Jeigu gi šių klausimų sprendime slypi filosofijos prasmė, tai *filosofija įvykdo savo prasmę, tik pasiekusi būties ir Dievo tapatybę.* Tik atskleidęs, kad būtis yra Dievas, filosofavimas pasiekia savo esmės pilnatvę. Tai būtinas filosofijos kelias. Užtat W. Weischedelis ir sako, kad „filosofijos kaip metafizikos dvilypis pobūdis — klausti būties ir klausti kilmės — įgalina mus savaime įžvelgti, jog, pasiekusi savą gelmę, filosofija virsta filosofine teologija", vadinasi, *kalba apie Dievą*[142]. „Dievo klausimas,— pasak Weischedelio,— išskyrus nežymias išimtis, visą filosofijos istorijos metą yra buvęs aukščiausiasis mąstymo objektas — ne atsitiktinai, bet to reikalaujant pačiai filosofavimo esmei" [143], taip kad „metafizika savo siekiu yra filosofinė teologija" [144]. Tai anaiptol nereiškia, kad šį savo siekį ji visados pasiekia teigiamu būdu. Tai tik reiškia, kad būties ir Dievo sąsaja yra nuolatinis istoriškai ir galutinis esmiškai metafizikos klausimas.

Tačiau ar būtis yra Dievas?— Esama didžios vilionės atsakyti į tai neabejojant teigiamai. Aukščiau atskleistos bei aprašytos būties savybės teikia šiai vilionei stiprų pagrindą: būtis yra transcendentinė, absoliutinė, kūrybinė, laisva,— tai ištaros, kuriomis Vakarų metafizika visą laiką yra apibūdinusi *ir* Dievą. Kaip tad galėtų būtis ir Dievas būti netolygūs? Atrodo, kad būties mąstymas yra tuo pačiu Dievo mąstymas, o Dievo mąstymas yra tuo pačiu būties mąstymas. Todėl Heideggerio filosofiją, kurios vidurkyje

stovi būtis, ne vienas laiko „užmaskuota teologija"[145], nors jis pats ir pabrėžia, kad būtis yra ne Dievas ir ne pasaulio pagrindas. K. Löwithas, sakysime, tiesiog tvirtina, kad Heideggeris filosofuojąs Šventraščio akiratyje ir kad jo klausimų kėlimas galįs būti suprastas tik Krikščionybės šviesoje, o ne akivaizdoje „nepertraukiamos metafizinės tradicijos nuo Anaksimandro ligi Nietzsche's", kaip tai aiškina Heideggeris; tokie jo posakiai, kaip „Dievo stoka" ir „būties trūkumas (Ausbleiben)", siejąsi, pasak Löwitho, „esmiškai vienas su kitu": būtis Heideggerio mąstyme esanti ne kas kita, kaip „slaptas teologinis (krypotheologisch)" Dievo pakaitalas[146].

Tas pat yra ir su Dievo mąstymu būties atžvilgiu: kas mąsto Dievą, atrodo mąstąs būtį. Kratydamasis Heideggerio priekaištu Vakarų metafizikai, esą ši pamiršusi būtį, J. B. Lotzas, pavyzdžiui, sako, kad „iš tikro senovė būties kaip skirtinos problemos dar neįžvelgė, o Hegelis į ją jau nebežvelgė"; tačiau tarp šių dviejų taškų „yra skleidusis filosofija, visų pirma krikščioniškojoje erdvėje, kuri suvokusi būtį kaip skirtingą problemą"[147]. Tai buvusi scholastinė viduriniųjų amžių filosofija, kurioje Dievas buvęs iškiliausias metafizikos objektas, Tomo Akviniečio pavadintas „pačia būtimi — ipsum esse". Kas tad mąstąs „pačią būtį", negalįs būti kaltinamas esąs ją pamiršęs. O „pačią būtį" mąstąs tasai, kuris mąstąs Dievą. Todėl Lotzas ir kiti scholastinio mąstymo atstovai yra įsitikinę, kad Heideggerio priekaištas viduriniųjų amžių filosofijos neliečiąs, kadangi Dievas čia buvęs mąstomas visą laiką.

Ir vis dėlto būties ir Dievo arba Dievo ir būties tapatybė nėra toks paprastas klausimas, kaip iš sykio atrodo. Nors ištaros, kuriomis yra apibūdinamas Dievas ir būtis, skamba vienodai, tačiau jos nesileidžia tapatinamos be niekur nieko. Galime sutikti su Lotzu, kad kas mąsto Dievą, tuo pačiu mąsto būtį, nes Dievas yra būtis. Bet kaip pasiekti patį Dievą, pirmiau neapmąsčius būties? Scholastinis kelias Dievop, kaip matysime kiek vėliau, nėra toksai, kad logiškai pagrįstų bei pateisintų *šuolį* nuo būtybės į Dievą, šuolį, kuris esti daromas visame scholastiniame mąstyme. Scholastinė filosofija eina ne nuo būtybės į būtį ir nuo būties į Dievą, o *tiesiog* nuo būtybės į Dievą. Užtat Dievas čia ir yra mąstomas ne kaip būtis, o kaip būtybė, pakelta į aukščiausią savo buvojimo rangą. Heideggerio priešinimasis šios rūšies mąstymui yra giliai pagrįstas, nes Dievas, palygintas su būtybe, yra šiajai gryna

transcendencija. Peržengdami gi būtybę, mes visų pirma, logiškai mąstydami, patenkame *į būties plotmę*. O jei kas teigtų, kad ši plotmė esanti jau *Dievo* plotmė, turėtų atskleisti šių plotmių tapatybę, logiškai pagrįsdamas, kodėl ir kaip būtis sutampa su Dievu. Kitaip sakant, Dievo kaip būties mąstymas yra anaiptol ne akivaizdybė, o įrodyti reikalingas dalykas. Yra tiesa, kad Dievas yra ir transcendencija, ir absoliutas, ir kūrėjas, ir laisvė. Tačiau kaip atskleisti, kad yra tiesa ir šios ištaros *apkraipa*? Kaip atskleisti, kad *būtis* yra Dievas? J. B. Lotzas net įspėja, kad „kas būtį apskritai tapatina su Dievu, atstovauja panteizmui"[148].

Antra vertus, ar Dievo mąstymas yra tolygus būties mąstymui? Juk posakis: „Kas mąsto Dievą, tuo pačiu mąsto būtį, nes Dievas yra būtis", gnoseologiškai yra tos pačios reikšmės kaip ir posakis: „Kas mąsto žmogų, tuo pačiu mąsto gyvulį, nes žmogus yra gyvulys". Abu šie posakiai yra tiesa ir netiesa kartu, nes abiem atvejais yra išleidžiama iš akių tasai *skirtinas atžvilgis*, kuriuo yra būdingas tiek Dievo mąstymas būties akivaizdoje, tiek žmogaus mąstymas gyvulio akivaizdoje. Yra visiškai tiesa, kad žmogus yra gyvulys. Betgi mes mąstome žmogų ne kiek jis yra gyvulys, o kiek jis yra Aš-būtybė, nors ir turinti visus gyvulio sandus, tačiau ne šiais sandais mūsų mąstymą įgalinanti ir todėl ne šiais sandais virstanti mūsų mąstymo objektu. Tai tinka ir Dievo mąstymui. Yra irgi tiesa, kad Dievas yra būtis: transcendencija, absoliutas, kūrėjas, laisvė. Betgi mąstydami Dievą, mes mąstome *visai ką kita*, negu šios ištaros nusako. Jų turinys yra tikrovinis Dievuje, kaip gyvuliškieji sandai yra tikroviniai žmoguje. Ir vis dėlto ne anos ištaros padaro, kad Dievas yra *Dievas*. B. Pascalio įrašas jo „Mémoriale" (1854) „Abraomo, Jokūbo, Izaoko Dievas, bet ne filosofų ir mokytojų Dievas" yra išraiška ano „visai ko kito", ką turime galvoje, tardami žodį „Dievas". Tokia pat išraiška yra ir M. Heideggerio posakis, kad „causa sui <...> akivaizdoje žmogus negali groti bei šokti"[149]. Išleisti iš akių šį „visai ką kita" reiškia Dievą nudievinti, nekreipiant dėmesio į tai, kuo Dievas iš tikro yra *Dievas*, nes Dievas — tuo tarpu nusakome tai tik neigiamai — kaip tik *nėra* Dievas tuo, kad apie jį tariame, esą jis yra transcendencija, absoliutas, kūrėjas, laisvė; priešingai, visomis šiomis ištaromis Dievas yra tiek nutolinamas nuo mūsų būvio, jog mes visiškai pagrįstai abejojame, kodėl prieš transcenden-

ciją, absoliutą, kūrėją, laisvę turėtume „pulti ant kelių", tai yra *garbinti*. „Pulti ant kelių" *prieš Dievą* yra akivaizdybė. Kur betgi ši akivaizdybė dingsta, ten dingsta ir Dievas. Būties kaip tokios akivaizdoje vargu ar galime „pulti ant kelių", todėl nė negalime be niekur nieko dėti lygybės ženklo tarp jos ir Dievo.

Tačiau būtų išmonė būtį ir Dievą perskirti ir laikyti *dviem* tikrovėmis, nusakomomis vis tomis pačiomis ištaromis, nes *dvi* transcendencijos, *du* absoliutai, *du* kūrėjai, *dvi* laisvės yra tokia aiški nesąmonė, jog ontologinei jos negalimybei suprasti pakanka tik priminti, kad žodis „du" reiškia *aprėžtybę* ir tuo pačiu negali būti taikomas *neaprėžtybei*, kuria yra ir transcendencija, ir absoliutas, ir kūrėjas, ir laisvė, ir visos kitos būčiai bei Dievui taikomos savybės. Pavertę būtį ir Dievą *dviem tikrovėmis, padarome* jų santykį loginiu prieštaravimu, kurio nariai sunaikina vienas kitą. *Logiškai pateisinama ir todėl ontologiškai galima yra tik būties ir Dievo tapatybė*, vadinasi, transcendentinis, absoliutinis, kūrybinis, laisvas *Vienis*. Reikia tik atskleisti, kaip šią tapatybę arba šį vienį pasiekiame, kadangi būtį ir Dievą mąstome kiekvieną vis kitu atžvilgiu ir todėl negalime iš anksto tarti, kad būtis yra Dievas ar kad Dievas yra būtis. O kad galėtume tai atskleisti, turime apmąstyti minėtą *skirtingą atžvilgį*, kuriuo Dievas yra Dievas, ir kartu parodyti, kad šis atžvilgis kyla iš būties sąsajos su žmogumi, kuris vienintelis turi *Dievą*.

2. Dievas kaip „mano Dievas"

Kas gi iš tikrųjų yra Dievas? Ką mes manome, tardami šį žodį? — Nors Dievas, kaip sakoma, „turi šimtą vardų", tačiau visi šie vardai yra pagrįsti viena ir ta pačia ištara: *„mano Dievas"* arba, tiksliau kalbant, vienu ir tuo pačiu kreipiniu: *„mano Dieve"*. Abiejose lytyse žodis „mano" reiškia *priklausymą man* arba „tai, kas mane būtinai liečia" (P. Tillich). Dievas yra visados *mano* Dievas. Tik šia prasme jo klausiame ir ieškome, tik šia prasme jį tikime, išpažįstame ir garbiname. Trumpai tariant, žodžiu „Dievas" nusakome *Kitą*, kuris buvoja ne šalia manęs, bet „anapus" arba „viršum" manęs, kartu tačiau priklauso man taip, tarsi buvotų šalia manęs. Šisai „priklausymas man" kaip tik ir sudaro skirtingą atžvilgį, kuriuo Dievą mąstome. Atitrauktas nuo manęs, vadinasi, nustojęs būti ar iš viso

nebūdamas „*mano* Dievas", Dievas yra ne-Dievas. Štai kodėl nepakanka atskleisti būtį kaip transcendenciją ir absoliutą, kad atskleistume Dievą, nes nei transcendencija, nei absoliutas nėra ir negali būti „mano": šios sąvokos reiškia nuotolį savyje, tuo tarpu „mano Dievas" reiškia artumą savyje. Šių dienų ateizmas kaip tik ir slypi ne tame, jog žmogus neigtų transcendenciją ar absoliutumą,— jis pripažįsta tai tuo ar kitu pavidalu net dialektiniame materializme,— bet tame, jog žmogus neįžvelgia, kokiu būdu transcendencija ar absoliutas galėtų būti „*mano* Dievas". Mūsų meto ateistui *nėra* Dievo ne transcendencijos ir absoliuto, bet „mano Dievo" prasme. Tai ypač ryšku K. Jasperso filosofijoje [150].

Antra vertus, tiek ištaroje „mano Dievas", tiek ypač kreipinyje „mano Dieve" girdėti taip pat ir anojo Kito transcendencija bei absoliutumas. Tasai Kitas, kuriam tariu „mano Dieve", nėra nei aš pats, nei šalia manęs buvojąs mano artimas — vis tiek, ar jis buvotų asmenine, ar bendruomenine lytimi (L. Feuerbach). Gali anasai Kitas būti apvelkamas žmogaus sąmonėje ir grubiai apčiuopiamais pavidalais — ugnies, griausmo, dangaus skliauto, žvėries, valdovo,— kiekvienu betgi atveju jis yra pergyvenamas kaip peržengiąs žmogų (transcendens) ir išeinąs iš žmogaus būvio ribų (absolutum). Kreipinys „mano Dieve" nusako, kad Dievas yra kartu ir „mano", ir „Dievas". Kaip „*mano*" Dievas yra man artimas ir savas; jis yra čia pat su manimi ir manyje: kitaip negalėčiau jo vadinti *manuoju*. Tačiau kaip *Dievas* jis yra anapus manęs, buvodamas Galybės būdu, net jeigu ana Galybė ir reikštųsi man regimais pavidalais; Dievas Ugnis yra anaiptol ne ta ugnis, kuria verdamės valgio: kitaip nevadinčiau šios „ugnies" *Dievu*, kaip šiuo vardu nevadinu jokio asmens ir jokio daikto, kurie išsitenka žmogiškojo būvio matmenyje. Dievas yra „mano *Dievas*" tik tuomet, kai jis yra šio būvio peržengimas. Štai kodėl yra būtina atskleisti būtį kaip transcendenciją ir absoliutą, kad galėtume atskleisti Dievą, nes be transcendentiškumo ir absoliutumo „mano Dievas" iš viso nėra „*Dievas*".

Šioje tolybės ir artybės dialektikoje būties ir Dievo tapatybė yra savaime aiški *tolybės* atžvilgiu. Kaip transcendencija būtis yra iš tikro Dievas, ir Dievas yra iš tikro būtis: tai buvojimas anapus būtybės buvimo. Tačiau kaip tik todėl, kad būtis buvoja būtybei transcendentiškai, ji negali *savaime* atsiskleisti kaip Dievas, kadangi Dievas vi-

sados yra „*mano* Dievas", vadinasi, priklausomas *man* ir todėl niekad ne gryna transcendencija, nes transcendencija, buvodama anapus būtybės kaip tokios, yra priklausoma visiems apskritai, niekad ne man skirtinai; tuo pačiu ji nė nėra „*mano* Dievas". Kad būtis kaip transcendencija, tai yra kaip tolybė savyje, galėtų atsiskleisti kaip Dievas, ji turi įvykdyti savimi tolybės ir artybės dialektiką ne tik tolybės, bet ir *artybės* atžvilgiu. Ji turi priartėti prie žmogaus kaip Aš-būtybės, nes žmogus taria „mano Dieve" ne kaip būtybė apskritai, o *tiktai kaip Aš-būtybė*: „mano" gali tarti tik tas, kuris yra „aš". Tai reiškia: būtis kaip Dievas turi turėti sąsają ne tik su būtybe apskritai, bet ir su manimi kaip Aš-būtybe, vadinasi, su mano vienkartybe; ji turi būti pagrindas ne tik būtybės kaip tokios, bet ir manęs kaip vienkartybės. Tai neišvengiamas loginis reikalavimas. Kokiu betgi būdu jis galėtų įvykti ontologiškai?

Toji savybė, kuri susieja būtį su žmogumi taip, jog ši buvoja jam arčiau negu bet kuri būtybė, yra *veikmė*. Jeigu būtis iš tikro būtų rimtis Parmenido prasme, ji būtų nuotolis savyje, ir apie jokį jos artumą žmogui negalėtų būti kalbos. Tačiau ir Aristotelio „nejudąs judintojas", ir Tomo Akviniečio „gryna tikrenybė" (actus purus) nėra tokios ištaros, kurios įgalintų būtį patenkinti tolybės ir artybės dialektiką *artybės* prasme: visur čia būtis tebėra grynas anapus. Kas kita yra ištara, nusakanti būtį kaip veikmę ir interpretuojanti būtybę kaip būties veikalą. Grįsdama būtybę jos buvime, būtis, kaip sakėme, atsiskleidžia *kaip kūrėja*. Santykis tarp būties ir būtybės yra užtat santykis tarp kūrėjo ir kūrinio. Šis gi santykis ir suveda būtį ir būtybę artumon, nes niekas nėra kūriniui arčiau, kaip jo kūrėjas: kūrinys yra kūrėjo veikmės regimybė. Kūrinys ir kyla, ir būna tik kūrėjo veikme, net jei ši veikmė kosmologinėje plotmėje ir būtų liovusis laiko prasme; ontologinėje srityje ji nesiliauja niekados: kūrėjo veikmė laiko kūrinį buvime kaip kūrinį. Todėl kūrėjas ir yra kūriniui artimiausias. Visa buvoja šalia kūrinio, tik jo kūrėjas yra jame pačiame savo veikimu ir anapus jo savo buvimu. Kūrėjas yra kūriniui ir imanentus, ir transcendentus kartu, vadinasi, ir artybė, ir tolybė. Tolybės ir artybės dialektika, kylanti iš „mano Dievo", išsisprendžia būties kaip kūrėjos šviesoje. Kūrimas yra toji būties veikmė, kuria būtis nužengia į būtybės šiapus, nesunaikindama būties anapus.

Tai yra savaime suprantama būtybės kaip tokios atveju. Tačiau tai dar nepatenkina mūsų mąstymo žmogaus kaip Aš-būtybės atveju, nes žmogus ne tik apskritai *būna*, bet ir *žino*, kad būna: žmogui rūpi būti. Todėl ir buvimo teikimas žmogui arba jo kaip Aš-būtybės kūrimas negali įsijungti į bendrinę kūrimo kategoriją ir būti tik individualinė šios bendrumos išraiška „atsiradimo" prasme. Jei būtis būtų tik būtybės kaip tokios kūrėja, ji būtų žmogui kaip Aš-būtybei gryna tolybė, niekados nepriklausanti *jam kaip Aš*. Būdamas Aš, žmogus negali santykiauti su būtimi, tarpininkaujant būtybei kaip tokiai. Suvokdamas, kad jis *būna*, žmogus suvokia buvimą kaip *savo paties* buvimą, o ne kaip dalyvavimą buvime būtybės kaip tokios: „dalyvavimo" (participatio) sąvoka nuasmenina žmogų. Žmogaus ištara apie savo buvimą skamba ne bevardiškai: *„aš yra"* arba *„aš būna"*, bet iš esmės asmeniškai: *„aš esu"* arba *„aš būnu"*. Tai pastebime todėl, kad nebūtume suklaidinti tariamos išvados: jei būtis esanti kūrėja būtybės kaip tokios, tai ji tuo pačiu esanti kūrėja ir žmogaus, vadinasi, esanti jam artima bei sava ir todėl galinti būti vadinama „mano Dievas". Anaiptol! Būtis gali būti „mano Dievas" tik tuo atveju, jei ji yra kūrėja žmogaus kaip aš, vadinasi, kūrėja *manęs pačios*. Būtis yra „mano Dievas", jei aš *kaip aš* esu jos veikmės veikalas, kitaip tariant, jei buvimas yra teikiamas pačios būties ir man pačiam. *Būtis yra „mano Dievas" tada, kai ji yra tiesioginis manęs kaip Aš-būtybės kūrėjas,* nes tik tuomet ji yra *„mano kūrėjas"*: man artimas ir tolimas, buvojąs manyje ir anapus manęs, man priklausąs ir mane peržengiąs. Tuomet aš galiu kreiptis į būtį kreipiniu „mano Dieve", nes tai, kas mane grindžia buvime kaip mane patį tiesioginiu būdu, yra ir „mano", ir „Dievas". Tuomet aš esu *kūrinys,* buvoju savo kūrėjo veikme kaip šios veikmės regimybė arba atvaizdas. Galimas daiktas, kad mano *prigimtis* arba tai, ką aš tik turiu, bet kuo aš nesu, yra *daiktas,* kilęs, pasauliui išsivystant, kaip ir kiekvienas kitas gamtos padaras. Bet kaip tik dėl to, kad mano prigimtis yra daiktas, palenktas būtinybei ir veikiąs pagal jos dėsnius, ji nėra *tiesioginis* būties veikalas, užtat neturi nė „Dievo", kaip jo neturi vabzdžiai, paukščiai, žvėrys. Ne mano prigimtis — neišskyrus nei proto, nei valios, nei jausmo — taria „mano Dieve", bet *aš* tai tariu. Tik aš *kaip Aš* esu kūrinys, turiu kūrėją ir tuo pačiu „savo Dievą".

Visas betgi šis svarstymas vyksta sąlyginės galimybės

plotmėje: jei būtis yra mano kūrėja, tai aš esu jos kūrinys; jei esu kūrinys, turiu kūrėją; jei turiu savęs kaip Aš kūrėją, tai šis manęs kūrėjas yra „mano Dievas"... Jei... Tačiau kaip pereiti nuo šios sąlyginės galimybės į besąlyginę tikrenybę? Į tai atsako ligšiolinis mūsojo apmąstymo kelias, kuriuo ėjome nuo filosofijos kaip interpretacijos į būtybę kaip kūrinį, o nuo būtybės kaip kūrinio į būtį kaip kūrėją. Šis kelias atskleidė būtybės buvojimą *kūriniškai,* o *būties buvojimą kūrėjiškai.* Tas pats kelias, pratęstas į žmogaus būvį, gali atskleisti ir žmogaus kaip Aš-būtybės buvojimą kūriniškai, vadinasi, pačia savo sąranga reikalaujantį savo kūrėjo, arba Dievo. Tai reiškia: eidamas toliau tuo pačiu keliu, žmogus turi atsigrįžti į save patį ir pasiklausti, *ar jis kaip Aš-būtybė yra kūrinys,* vadinasi, ar jis buvoja kūrinio būsena. Būseną gi, kaip sakėme, atskleidžia pažinsena: pažįstame taip, kaip buvojame; buvojimo būdas yra įimtas į formalinį pažinimo būdą. Klausdami tad, ar žmogus kaip Aš-būtybė yra kūrinys, tuo pačiu klausiame, kokiu būdu žmogus save pažįsta: tyrimu ar interpretacija. Kokią prieigą slepia savyje senas užrašas ant Delfų šventyklos staktų: „pažink pats save — gnōti seauton", kuriuo vadovavosi Sokratas, o po jo ir visa metafizinė Vakarų antropologija?

3. Žmogus kaip savęs interpretas

Atsakymas į klausimą, ar žmogus save tiria, ar interpretuoja, nėra dvijulė, reikalaujanti apsispręsti už vieną katrą narį. Žmogus save ir tiria, ir interpretuoja, tačiau *ne tą patį save:* jis tiria save kaip rūšinę būtybę, jis interpretuoja save kaip vienkartinę Aš-būtybę. Žmogaus pažinimas savaime suskyla į dvi esmiškai skirtingas sritis: į žmogaus *mokslą* ir žmogaus *filosofiją* — pagal du nepaneigiamus žmogaus sandus: prigimtį ir asmenį. Žmogaus prigimtis yra tiriama, žmogaus asmuo yra interpretuojamas. Tai bendriausioji ištara, kurią reikia nūn kiek atidžiau pasklaidyti.

Antropologiniai mokslai mūsų dienomis yra akivaizdybė. Jų gausa liudija, kad jie iš tikro turi vaisingą objektą ir kad jų laimėjimai leidžia mums vis giliau įžvelgti į žmogaus prigimtį ir tuo būdu vis geriau susivokti žmogiškojoje aplinkoje. Pradedant zoologine žmogaus kilme ir baigiant psichine jo sąranga bei šiosios veikme, viskas šian-

dien žmoguje gali būti ir iš tikrųjų yra tiriama. *„Antropologija"* yra kuopinis visų šių tyrimų vardas, apimąs aibę mokslų, pažymimų jų objektą atitinkančiu būdvardžiu, taip kad savaime kyla genetinė, etninė, biologinė, kultūrinė, socialinė, medicininė, patologinė ir ne viena kita antropologija. Būdama sudėtinga savo viduje ir įvairiopai įtaigaujama iš viršaus, žmogaus prigimtis leidžiasi tyrinėjama daugybe atžvilgių. Žmogus kaip vienas iš gyvūnų (homo sapiens) yra neabejotinas mokslo objektas. Užtat šio mokslo, arba antropologijos, išdavos ir apima žmogų kaip rūšinę būtybę jos visumoje, nes žmogiškoji prigimtis yra visiems tokia pat. Ką žmogaus mokslas yra atskleidęs kaip patikrintą ir todėl tikrą dalyką, yra verčiamojo žinojimo, ir jokia interpretacija čia yra negalima. Interpretacija prasideda tik atsigrįžus į žmogų kaip į Aš-būtybę, arba asmenį, nes mokslas savo išdavomis nepasako, nei kas yra žmogus, nei kam jis būna. Žmogaus esmės ir jo būvio prasmės klausimai nėra *mokslinės* antropologijos objektas, kadangi šie klausimai liečia ne žmogų kaip rūšį, o žmogų kaip asmenį. Užtat šalia žmogaus mokslo visą istorijos metą gyvena ir žmogaus filosofija, ne kartą taip pat vadinama „antropologija", prikergiant jai paprastai dar būdvardį „filosofinė". Šios tad „filosofinės antropologijos" uždavinys ir yra žmogų *interpretuoti.*

Nusakydamas savo „Logikos" įvade keturis pagarsėjusius klausimus —„ką galiu pažinti? ką privalau daryti? ko galiu viltis? kas yra žmogus?"— Kantas pastebi, kad pirmieji trys klausimai remiąsi pastaruoju: klausimas, kas yra žmogus, apimąs ir pažinimą, ir veikimą, ir vylimąsi; kitaip sakant, metafizikos, etikos ir religijos objektai sueiną į antropologiją, taip kad Kantas kalbėjo net apie „antropologia transcendentalis": filosofinė antropologija sprogdinanti vienos šakos rėmus ir mėginanti apimti visumą, kadangi ir žmogus esąs tam tikra prasme visuma — „quodammodo omnia" (Tomas Akvinietis) [151]. Ir šią savo reikmę būti ar bent tapti *visybe* filosofinė antropologija yra išlaikiusi ligi pat mūsų dienų. Iš mūsojo amžiaus mąstytojų tik E. Husserlis reikalavo nužmoginti filosofiją, manydamas tuo atversiąs jai kelią į tiksliojo mokslo rangą. Užtat Husserlis ir tevertino antropologiją kaip „filosofiškai naivią teigiamybę" [152]. Tačiau jau jo amžininkas M. Scheleris ir jo mokinys M. Heideggeris nusigrįžo nuo savo bendradarbio ir mokytojo „esmėžiūros (Wesensschau)", paneigė jo „fenomenologinę redukciją" kaip vie-

nintelį, Husserlio pažiūra, filosofinį metodą ir savo mąstymo vidurkin (M. Scheler) ar bent išeities taškan (M. Heidegger) pastatė *žmogų*. M. Scheleris, sakysime, teigia, kad „*žmogus kaip problema pačiam sau yra pasiekęs dabartyje* aukščiausią laipsnį iš visų mums žinomų istorijos tarpsnių" ir kad todėl „filosofinė antropologija šiandien yra virtusi visos filosofinės problematikos vidurkiu" [153]. M. Heideggeris, kaip žinome, žiūri į žmogų kaip į „pavyzdinę būtybę", kurios sklaida turinti įgalinti kelti bei spręsti pačios būties klausimą: iš žmogaus Heideggeris tikisi įspėsiąs „būties prasmę" [154].

Trumpai tariant, žmogus stovi filosofijos vidurkyje ne tik kaip aktuali laiko problema, bet ir kaip amžinai trunkanti esminio filosofijos klausimo kilmė, būtent: kas yra būtis. Viršinė antropologijos visybė Kanto mąstyme pereina į vidinę visybę Heideggerio pastangose. Mūsų dienų žmogus aistringai stengiasi suvokti, *kas jis yra* — ne kaip rūšies egzempliorius, kurį nusakytų trečiuoju asmeniu, bet kaip vienkartinė Aš-būtybė, klausianti pirmuoju asmeniu: *kas aš esu*. Jis nori žinoti, *kas jis yra* ne kaip pasaulinio išsivystymo padaras ir ne kaip socialinės bendruomenės narelis, bet *kaip jis pats*. Šiuo atžvilgiu yra didžiai prasminga lygiagretė, kurią tiesia H. Kringsas tarp pagrindinės filosofinės problemos naujaisiais laikais ir senovėje bei viduramžiais: „*Naujieji laikai,— sako Kringsas,— kaip* filosofinis tarpsnis yra būdingi tuo, kad čia žmogus įsisąmonina naują savo santykį su savimi pačiu, apmąstydamas savo esmę bei veiklą tuo pačiu atidumu, kokiu graikai apmąstė *polį*, o viduriniai amžiai — Dievą" [155]. Tai anaiptol nereiškia, kad senovė ar viduramžiai nebūtų apmąstę *žmogaus*: ir šiais tarpsniais žmogus buvo mąstymo vidurkis, tik jis buvo mąstomas senovėje *valstybės* (polis), viduramžiais *Dievo* šviesoje; tuo tarpu mūsų laikais žmogus nori suvokti save *savo paties šviesoje*. Šiuo būdu žmogus išvengia būti pridengiamas svetimu šešėliu ir todėl mąstomas ne kaip jis pats.

Tačiau mąstomas *kaip jis pats* žmogus gali būti tik filosofinio, bet ne mokslinio pažinimo būdu. Kitaip tariant, žmogus kaip Aš-būtybė leidžiasi būti tik interpretuojamas, o ne tiriamas. Tai ypač patvirtina nuostabus antropologinių mokslų suklestėjimas pastarojo šimtmečio eigoje. Šie mokslai, kaip minėjome, tiria žmogų įvairių įvairiausiais atžvilgiais, ir jų išdavų yra susikrovęs jau ištisas lobynas. Ir vis dėlto jos mums nė kiek nepadėjo ir nepadeda su-

vokti, kas yra žmogus: jo esmė ir jo prasmė. Atvirkščiai, M. Schelerio pastaba, kad žmogų tirią mokslai „greičiau jo esmę pridengia, negu atskleidžia"[156], pasirodė esanti visiškai teisinga: niekad žmogaus klausimas nebuvo toks tamsus, kaip šiandien. M. Heideggerio pažiūra, nė vienas ankstesnysis tarpsnis *nežinojo* apie žmogų tiek daug, kiek šiandieninis, ir nė vienas ankstesnysis tarpsnis *nepažino* žmogaus tiek maža, kiek šiandieninis[157]. Šiandien yra pasidarę net neaišku, kaip iš viso reikia žmogaus klausimą kelti, nekalbant jau apie jo sprendimą.

Tai nėra antropologinių mokslų kaltė. Jie savo uždavinį atlieka taip lygiai, kaip ir visi kiti mokslai. Tai kaltė mūsų įsitikinimo, esą žmogų galima tirti kaip ir kiekvieną kitą objektą. Be abejo, tai tinka žmogui kaip rūšinei būtybei, nes rūšis iš tikro yra daiktas ir todėl gali būti tiriamas: ši galimybė pagimdė bei išvystė antropologinių mokslų daugybę. Bet anas įsitikinimas tuojau atsidaužia į žmogų kaip į Aš-būtybę ir pasirodo esąs nevaisingas: šis nevaisingumas pažadino visą šiandieninį žmogaus klausimo sąmyšį, nes klausti, kas yra žmogus *kaip jis pats*, anaiptol nėra tolygu klausti, kas yra, sakysime, medžiaga, gyvybė, protas, valia ir t. t. Kiekvienas kitas klausimas esti keliamas savam objektui priešpriešiais. Objektas buvoja *šalia* klausimo; klausimu mes jo nekildiname; klausimu mes jo jau kaip esančiojo ieškome, kad jį ištirtume. Tai vienintelis gnoseologinis mokslo kelias. Bet štai jo laimėjimų suvedžioti ne sykį mėginame lygiai taip elgtis ir su žmogumi. Ir jo esmės bei prasmės klausiame taip, tarsi ji buvotų mūsų klausimui priešpriešiais, o mes jos tik ieškotume, tikėdamiesi ją rasią atokią nuo mūsų pačių. Tačiau tai klaida, nes gnoseologinė prieiga prie žmogaus kaip Aš-būtybės yra visiškai kita. Žmogaus kaip Aš esmė bei prasmė neglūdi kažkur anapus klausimo tarsi objektyvus, nuo mūsų nepriklausomas daiktas. Žmogaus kaip Aš-būtybės esmė bei prasmė buvoja tik pačiame klausime ir tik kaip klausimas. Žmogus kaip Aš tuo ir skiriasi nuo visų kitų būtybių, kad jo atveju klausimas ir šio klausimo objektas nėra *du* pradai, katrų vienas klaustų, o kitas atsakytų, vienas ieškotų, o kitas būtų ieškomas bei randamas. Anaiptol! *Pats klausimas yra žmogiškosios Aš-būtybės esmės bei prasmės apmatas.*

Nagrinėdamas filosofinės antropologijos pobūdį, W. de Böras yra pastebėjęs, kad „antropologija nėra tikslusis mokslas, kadangi nėra jokio tikslaus paties žmogaus pa-

žinimo"[158]. Gi tokio tikslaus pažinimo žmogaus atveju nėra todėl, kad *nėra tikslaus paties žmogaus.* Jeigu žmogus ne tik kaip rūšinė būtybė, bet ir kaip Aš-būtybė būtų iš tikro „tikslus daiktas", vadinasi, dėsningas savyje ir šiuo dėsningumu uždaras, tuomet jis turėtų savo esmę bei prasmę anksčiau negu pats jos klausimas ir todėl galėtų būti tiriamas taip lygiai tiksliai, kaip ir kiekvienas kitas daiktas. Tačiau kadangi žmogus save kaip Aš-būtybę apmeta pačiu klausimu, *kas esąs,* tai savaime šis apmatas kinta, keisdamas tuo pačiu ir žmogaus pažinimą, taip kad apie jokį žmogaus kaip Aš-būtybės „tikslųjį mokslą" netenka kalbėti. Nėra nė vienos filosofinės antropologijos, kuri pačiais savo pagrindais nebūtų apspręsta jos autoriaus asmens ir jo istorijos. Tuo pačiu nėra *vienos* antropologijos, o tik antropologijų daugybė, nes nėra žmogaus kaip Aš-būtybės apmato, kuris būtų ne savęs paties apsprendimas, o tik tos pačios bendrinės prigimties nusakymas. Žmogus kaip Aš buvoja tik savo paties apmato būdu. Įvairūs paskatinimai pažinti patį save, rasti save, tapti savimi liečia ne žmogiškosios rūšies prigimtį, o žmogiškojo asmens esmę bei prasmę, kuri yra vienkartinė, kaip ir pats asmuo yra vienkartinis. Bendrinė rūšies prigimtis yra *duomuo,* todėl galima pažinti tik mokslinio tyrinėjimo keliu: būtų beprasmis bandymas čia rasti save ar tapti savimi laisvo apsisprendimo būdu. Tapti savimi ar rasti save žmogus gali tik kaip Aš-būtybė, ieškodamas savęs ne bendrinės prigimties plotmėje, o savo paties apsisprendime. Žmogus kaip jis pats yra paties savęs apmatas ir šio apmato vykdymas tiek asmeniniame, tiek visuomeniniame gyvenime.

Šiuo atžvilgiu yra būdinga H. W. Rüsselio pastaba, kad „Europos žmogus stengėsi iš eilės būti mistinis serafimas, gyvybės mašina, protingas ar instinktingas gyvūnas, didingas antžmogis ar niūrus demonas"[159]. Europos istorijos tarpsniai yra pažymėti šiais žmogaus apmatais kaip regimais pavidalais laiko eigoje. Išsamiau šį įvairiopą žmogaus savęs paties apsprendimą apibūdina M. Scheleris savo studijoje „Žmogus ir istorija" (1926), stengdamasis įžvelgti ryšį tarp to ar kito žmogaus apmato ir istorijos sampratos: „Kiekviena istorijos samprata yra,— pasak Schelerio,— atremta į tam tikrą antropologiją"[160]. Tokių antropologinių sampratų Vakarų istorijoje Scheleris randa penketą pagrindinių: 1) žmogus kaip *tikėjimo* apmatas (homo creatura), vyraująs izraelitų ir krikščionių istori-

joje; 2) žmogus kaip *mąstymo* apmatas (homo rationalis), „pirmą kartą sukurtas klasikinės graikų filosofijos" (p. 125); 3) žmogus kaip *pragmatinis* apmatas (homo faber), skiriąsis nuo gyvulio tik savo instinktų laipsniu; 4) žmogus kaip *pesimistinis* apmatas (homo morbus), reiškiąs gyvybės nuosmukį, kai, nepajėgdamas peržengti paties savęs antžmogio linkui, žmogus galop virsta ligūstu žmogėnu; 5) žmogus kaip *ateizmo* apmatas (homo atheista), kilęs iš dievybės neigimo, kad išsaugotų savąją laisvę [161]. Be abejo, galima šiuos istorijoje išnyrančius ir vėl dingstančius žmogaus apmatus nusakyti vienaip ar kitaip; viena betgi yra neabejotina, kad tokių apmatų esama daugybės — ne tik Europos, bet ir Azijos kultūroje: kiekvienas kultūros tipas yra vieno kurio žmogaus apmato įkūnijimas. Kultūros istorija yra ne kas kita, kaip žmogiškojo apmato kintamybės istorija. Žmogus interpretuoja save be perstogės, ir ši savęs interpretacija ataidi visuose jo žygiuose. Tad į klausimą, ar žmogus interpretuoja pats save, vadinasi, ar jis yra *hermeneutinė būtybė*, atsako pati istorija savais vingiais, kurie iš tikrųjų yra ne kas kita, kaip antropologinės kaitos.

4. Žmogus kaip atvirybė

Kokiu tačiau atveju yra galimas žmogaus kaip Aš-būtybės apmatas? Kadangi šis apmatas visados kyla iš savęs paties interpretacijos, tai jo galimybė yra kartu ir interpretacijos galimybė. Kitaip sakant, apmesti patį save galima tik todėl, kad galima save interpretuoti. Kiekvienos gi interpretacijos galimybė remiasi būtybės atvirumu: interpretuoti galima tik tai, kas yra atvira, nes tik atvirybė gali priimti mūsų jai teikiamą vidurkį ir susitelkti aplinkui jį kaip konkretus pavidalas, kas ir sudaro interpretacijos esmę. Jeigu tad žmogus kaip Aš-būtybė leidžiasi būti interpretuojamas, kildindamas vienokį ar kitokį savęs paties apmatą, tai reiškia, kad jis yra atviras kaip Aš arba asmuo. Žmogaus prigimties neinterpretuojame todėl, kad ji yra uždara ir jokiam mūsų teikiamam vidurkiui neprieinama. Tuo tarpu žmogaus asmuo kaip Aš-būtybė duodasi apsprendžiama tuo ar kitu vidurkiu, tuo pačiu atsiskleisdama kaip atvira, vadinasi, neapspręsta iš aukšto ir iš anksto.

Visu aiškumu yra šią mintį suvokę jau Renesanso mąs-

tytojai, pirmoje eilėje Picco della Mirandola (1463—1494), kuris, pasak H. W. Rüsselio, „išvadavo antropologiją iš ankšto ryšio su kosmologija" ir tuo įgalino mąstyti žmogų „nebe kaip kosmo dalį, o kaip save suvokiančią ir vienintelę nuostabos vertą būtybę" [162]. Savo veikale „Apie žmogaus kilnybę" (1487) Mirandola klausia, kodėl gi žmogus esąs vertas nuostabos ir kame glūdįs šios nuostabos pagrindas. Senieji atsakymai — žmogus esąs kūrinijos valdovas, dievų draugas, gamtos troškimų reiškėjas, maža kuo žemesnis už angelus — Mirandolos nepatenkina. „Kodėl mes nesistebime angelais ir dangiškaisiais chorais? Kokios sąlygos įgalina žmogų tiek išsiskirti iš pasaulio sąrangos, jog jam pavydi ne tik gyvuliai, bet ir žvaigždės, ir net antpasaulinės protingos būtybės?" [163] Į šį savo paties klausimą Mirandola atsako prasmeniniu pasakojimu-vaizdu, kuris savo paviršiumi atrodo dar tebesilaikąs scholastine tradicija, savo mintimi tačiau šią tradiciją jau peržengia ir tuo atveria žmogaus sampratai visiškai naujų perspektyvų.

Viešpats Dievas, „tasai didysis Statybininkas,— pradeda pasakoti Mirandola,— pagal slaptingos savo išminties dėsnius" jau sukūręs savo didybei šventyklą: „antžemiškas lankas" pripildęs dvasiomis, „eterio sferas"— amžinosiomis sielomis, „žemesniojo pasaulio sritis" — įvairiausiais gyvūnų būriais. „Baigęs savo veikalą, Statybininkas betgi panoro, kad būtų kas nors, kas šį jo kūrinį apmąstytų, jo grožį mylėtų, jo didybe stebėtųsi"; tad sumanęs paskiausiai sukurti žmogų. Bet štai jis pamatęs, kad nebeturįs „nė vieno vienintelio provaizdžio (archētipum), pagal kurį galėtų kurti naują atžalą", nebeturįs jokio turto, kurį galėtų paveldėti „naujas jo sūnus", nebeturįs net pastovios vietos, kur galėtų įsitaisyti „šisai visatos stebėtojas". Tada „didysis Menininkas" nusprendęs, kad „žmogus neturėtų jokio aiškiai skirtino paveikslo"; jį *šitokį* sukūręs, pasiuntęs į pasaulį ir jam taręs: „Mes neapgyvendinome tavęs, Adomai, jokioje skirtinoje buveinėje, nedavėme tau jokio skirtino veido, jokių skirtinų gebėjimų, kad galėtum pats pagal savo norą, valią ir pažiūrą įsigyti kiekvieną tau patinkamą buveinę, kiekvieną tau patinkamą veidą ir kiekvieną gebėjimą. Visų kitų būtybių prigimtis yra mūsų nustatytų dėsnių apspręsta ir jų rėmuose laikoma. Tu gi nesi kliudomas jokių rėmų; tu privalai pagal savo laisvą valią, į kurios rankas sudedu tavo likimą, nusistatyti pats sau savo prigimtį... Mes tavęs nesukūrėme

nei dangiško, nei žemiško, nei mirtingo, nei nemirtingo, kad būtum pats savęs skulptorius ir poetas, visiškai laisvas bei garbingas, ir kad pasigamintum sau pačiam tokią gyvenimo lytį, kokią norėsi. Tu gali išsigimti į galviją ir gali pakilti ligi dieviškumo — pagal savo paties dvasios nuosprendį" [164].

Būtų netikslu šį Mirandolos pasakojimą aiškinti kaip „begalinio žmogaus vaizdą" (J. Hirschberger). Mirandolos žmogus yra ne begalinis, o tik *atviras*. Jis tik neturi provaizdžio, kuriuo rėmėsi visa scholastinė antropologija, Platono įtaigaujama, nes provaizdis būtybę uždaro. Provaizdis teikia rėmus, kurių būtybė negali peržengti. Norėdamas gi, kad žmogus pasaulyje pasirodytų „be savo veido", vadinasi, neaprėžtas iš anksto, Mirandola ir teigia, esą Kūrėjas nebeturėjęs provaizdžio, pagal kurį žmogus galėjęs būti sukurtas, todėl sukūręs jį, neturintį jokio aiškaus paveikslo arba apsprendimo. Tai esminė pataisa scholastinėje antropologijoje ir tuo pačiu įžvalga, kad tik „beveidis" žmogus gali susikurti sau „veidą". Pats žmogaus buvimas dar nepadaro jo, turinčio šį „veidą": *kad* žmogus yra, dar nepasako, *kas* jis yra, kaip tai esti visų kitų būtybių atveju. Žmogaus buvimas rūšies prasme dar neatskleidžia jo esmės asmens prasme, nes asmuo, būdamas vienkartinis, negali būti apspręstas tuo, kas visiems bendra; tokiu atveju jis būtų ne asmuo, o tik individas, vadinasi, pavienė rūšies apraiška, kaip tai yra gyvulių pasaulyje. Kas suvokia vienkartybės reikšmę, negali nepripažinti Mirandolai tiesos.

Mirandolos mintis glūdi ir tiek ginčų kėlusiame bei tebekeliančiame J. P. Sartre'o teiginyje, kad „egzistencija" esanti pirmiau negu „esencija". Pats Sartre'as sieja šį teiginį su Dievo nebuvimu. Dievui nesant, nėra kam žmogaus esmės sumanyti (concevoir). Todėl „jei Dievo nėra,— sako Sartre'as,— tuomet buvoja bent viena būtybė, kurios egzistencija yra pirmiau negu esmė, būtybė, kuri visų pirma yra, o tik paskiau aptaria save ta ar kita sąvoka. Šitokia būtybė yra žmogus" [165]. Savyje tačiau žmogaus vykdomas savęs aptarimas ir tuo būdu esmės davimas sau pačiam neturi jokio būtino ryšio su Dievo buvimu ar nebuvimu. Mirandolos pavyzdys rodo, kad „beveidis" žmogus, tai yra toks, kurio niekas nėra iš anksto apsprendęs, gali būti mąstomas ir kaip Dievo kūrinys. Dar daugiau: žmogaus atvirumas ir Dievo buvimas ne tik neprieštarauja vienas kitam, bet net sąlygoja vienas kitą. J. P. Sartre'as,

kaip ir M. Heideggeris, mąsto krikščioniškosios tradicijos erdvėje, tačiau jai priešpriešiais. Šioje gi tradicijoje žmogus visad yra buvęs interpretuojamas kaip Dievo paveikslas bei panašumas. Kokiu betgi atveju reliatyvi būtybė galėtų būti Dievo kaip absoliuto paveikslas? Tik tokiu atveju, kai ana būtybė būtų atvira. *Atvirumas yra absoliutumo išraiška reliatyvinio buvimo plotmėje.* Vadinasi, ir krikščioniškojoje tradicijoje yra galima žmogaus atveju buvimo pirmenybė ryšium su esme, nes būti atviram reiškia „jau būti". ir kartu apspręsti šį „jau buvimą" tam tikra sąvoka, kas reikalauja, kad žmogus — bent logiškai — pirmiau būtų, o tik paskiau apsispręstų, kas esąs. Sartre'o teiginys yra ne ateizmo, o apskritai žmogaus kaip Aš-būtybės arba asmens būsenos ištara. Mes nelaikome šio teiginio nesąmone, kaip to norėtų F. Heinemannas [166], tačiau nerišame jo nė su Dievo nebuvimu. Dievo nebuvimas nėra sąlyga, *kad žmogus galėtų interpretuoti patį save, vadinasi*, kad būtų savęs paties „skulptorius ir poetas" (Picco della Mirandola). Greičiau yra kaip tik priešingai: Dievas kaip absoliutas atsispindi žmogaus atvirume; atvirumas nurodo į absoliutumą, o ne jį neigia. Sartre'o teiginys išsitenka kiekvienoje antropologijoje, jei tik ši renkasi savo objektu žmogų ne kaip rūšinę būtybę, bet žmogų kaip Aš-būtybę. Savęs interpretacija yra Aš-būtybės būsena, o interpretacija yra galima tik Aš-būtybės atvirybėje.

5. Būties ir Dievo tapatybė žmoguje

Ką laimime mūsajam apmąstymui, atskleidę, kad žmogus yra hermeneutinė būtybė — ne tik tuo, kad interpretuoja apskritai, bet visų pirma ir iš esmės tuo, kad interpretuoja pats save? Prie žmogaus kaip hermeneutinės būtybės artinomės todėl, kad pratęstume būtybės kaip tokios sklaidą į žmogų kaip į Aš-būtybę ir pasiklaustume, ar ir žmogus kaip Aš-būtybė yra kūrinys, vadinasi, ar jis buvoja kūriniškai, būdamas būties veikmės pagrįstas savame buvime. Tai buvo logiškai būtina, kad galėtume atsakyti, ar būtis yra Dievas. Žmogaus kaip hermeneutinės būtybės atskleidimu šį atsakymą laimėjome: *būties ir Dievo tapatybė atsiskleidžia žmoguje* — pagal drąsų P. Tillicho teiginį: „Pascaliui priešpriešiais ašen tariu: Abraomo ir Jokūbo Dievas ir filosofų Dievas yra tas pats Dievas" [167]. Ankstesnis mūsų silogizmas: jei būtis yra kūrėja, tai aš esu

jos kūrinys; jei esu kūrinys, tai turiu savęs kūrėją; jei turiu savęs kūrėją, tai šis kūrėjas yra mano Dievas,— šis sąlyginis silogizmas *žmoguje* virsta tikrove. Reikia nūn tik kiek paaiškinti, kokiu būdu laimėta įžvalga į žmogų tampa įžvalga į būtį kaip „mano Dievą": „išvydęs save, išvysčiau ir Tave — viderim me, viderim Te" (Augustinas).

Būtis, kaip sakėme, gali būti Dievas tik tuo atveju, kai ji yra „*mano* Dievas". Būti gi „mano Dievas" būtis gali tik būdama manęs kaip Aš grindėja arba kūrėja. Ar būtis iš tikro ir yra manęs kaip Aš grindėja, galime suvokti ne pasiklausdami ją pačią, o tiktai žmogų, būtent tuo, kad atskleidžiame kūrininę jo kaip Aš-būtybės sanklodą. Šią gi sanklodą atskleidžiame, atskleisdami žmogų kaip hermeneutinę būtybę. Pagrindinis viso mūsų apmąstymo teiginys yra tas, kad interpretuoti galima tik kūrinį. Tai visu plotu tinka ir žmogui. Skirtumas tik tas, kad bet kurio kito kūrinio atveju pats kūrinys ir jo interpretas yra *du* atskiri dalykai. Tuo tarpu žmogaus atveju kūrinys ir interpretas sutampa: kūrinys čia interpretuoja pats save, kadangi jis yra sąmoninga, į save atsigręžusi, pati save suvokianti būtybė. Tačiau savimonė neišskiria nei interpretacijos, nei kūriniškumo. Priešingai, žmogus atsigręžta į save ne tam, kad save stebėtų sustingusį tarsi veidrodyje, bet kad patirtų save kaip atvirybę, teiktų šiai atvirybei tam tikrą vidurkį ir tuo apmestų paties savęs pavidalą. *Savimonė yra savęs interpretacijos galia.* Tik suvokęs save kaip atvirybę, žmogus gali save interpretuoti, vadinasi, šią atvirybę tam tikru vidurkiu užskleisti bei aprėžti, patį vidurkį keisti ir todėl ne tik paprastai *būti,* bet ir laiko eigoje *tapti.* Savęs interpretacija padaro žmogų *istorinį,* tebesigalynėjantį su savo praeitimi — asmenine ir visuomenine — ir pramatantį savo ateitį. Jeigu interpretacija, kaip anksčiau minėjome, yra kūrinio atkėlimas į dabartį, tai savęs interpretacija žmogaus atveju yra šios dabarties susikūrimas, apimąs tai, kas žmogui yra praėję, ir tai, kas jo tebelaukia. Žmogus yra *dabartinis* tik savuoju apmatu kaip savęs interpretacijos išdava.

Visi interpretacijos veikmenys, kuriuos anksčiau aprašėme, nagrinėdami interpretacijos esmę, yra aiškiai randami ir žmogaus kaip savęs interpreto veikloje. Jeigu tad interpretacija yra kūrinio pažinimo būdas, tai išvada yra nepaneigiama: žmogus yra hermeneutinė būtybė todėl, kad sava ontologine sąranga jis yra kūrinys. O kadangi žmogus yra hermeneutinė būtybė tiktai kaip Aš arba as-

muo, jokiu atveju ne kaip rūšis, tai *jis yra kūrinys irgi kaip Aš arba asmuo.* Aš esu savo buvime pagrįstas tiesioginiu būdu kaip Aš, kadangi save interpretuoju taip pat tiesioginiu būdu kaip Aš. Savęs interpretacija gali kilti tik iš manęs kaip Aš kūriniškumo. Jeigu žmogus kaip Aš-būtybė buvotų daikto būsena, jis galėtų būti tik tiriamas, bet ne interpretuojamas. Tuomet jo asmens vienkartybės esmė bei prasmė būtų duota iš anksto, o ne apmetama savęs apsprendimu. Tuomet ištara „pažink pats save" turėtų tą pačią prasmę kaip ir ištara „pažink granitą" ar „pažink arklį", vadinasi, tirki, bet ne interpretuoki. Tuomet apie jokias istorijoje kylančias bei kintančias žmogaus sampratas negalėtų būti nė kalbos. Tokiu atveju žmogus būtų taip lygiai neistorinis, kaip neistoriniai yra visi negyvosios ir gyvosios gamtos daiktai. Tačiau kadangi visas žmogaus būvis vyksta kaip tik priešinga linkme — visas šis būvis yra viena ištisa interpretacija,— tai esame tiesiog logiškai verčiami pripažinti, kad žmogus yra kūrinys Aš-būtybės prasme.

Pirmoji tad minėto silogizmo išvada „aš esu kūrinys" atsiremia į tikrovinį žmogaus kaip hermeneutinės būtybės pobūdį ir pati tampa tikrove: *žmogaus kūriniškumas yra tik kita jo hermeneutiškumo pusė.* Pažinti save reiškia suvokti save kaip buvojantį kūriniškai. Tai nėra praėjusio veiksmo išdavos suvokimas. Būti kūriniu žmogui reiškia ne kokią nors jo būtybės savybę bei prietapą, atėjusią jam „kadaise" iš viršaus, bet, naujoviškai kalbant, jo „egzistencialiją", vadinasi, tai, kas žymi pačią jo būvio sanklodą: pats žmogaus buvimas yra suklostytas kūriniškai ir vyksta kūrinio būdu. Iš to plaukia antrosios išvados tikroviškumas: „aš turiu kūrėją". Tai reiškia: *aš būnu ne pats;* yra kitas, kuris mane įbūtina; jis grindžia mane ne kaip būtybę apskritai, o kaip Aš-būtybę, vadinasi, mane patį manojoje vienkartybėje; be jo, aš *kaip šisai Aš* iš viso nebūčiau. Šia prasme ispanų filosofas X. Zubiri vaizdingai pastebi, kad „žmogus išvysta save (se encuentra) kaip pagrįstąjį iš paskos (a tergo), būtent *kito,* iš kurio jam teka pats gyvenimas" [168]; ir šisai „kitas" nėra, pasak Zubiri'o, žmogui pridėtas (ademas) prie įvairių kitų dalykų, bet priklauso pačiai žmogaus sanklodai (algo constituvo), tuo būdu sudarydamas „formalinį pačios žmogiškosios būtybės matmenį" [169]; šisai „kitas" priklauso man, nes jis yra *manęs kūrėjas* ir tuo pačiu „*mano* kūrėjas" savasties prasme: niekas kitas nėra man tiek *savas,* kaip

tasai, kuris yra manęs paties pradžia. Tuo pačiu aiškėja ir trečioji minėto silogizmo išvada: „šis kūrėjas yra mano Dievas", nes būdamas kūrinys, savaime buvoju *santykiškai*, vadinasi, esu ontologinis santykis su savo buvimo pagrindu, kuris tačiau man yra ne pagrindas apskritai, kad jo veikmės pasėkoje tik dalyvaučiau, bet kuris grindžia mane patį kaip Aš ir tuo būdu tampa *mano* Grindėju, arba „mano Dievu". Mano Grindėjas ir aš pats nesame du taškai, sujungti santykio: aš kaip Aš-būtybė *esu* santykis ir *būnu* tik kaip santykis todėl, kad būnu *tik kaip* grindimas manojo Grindėjo galia. Manęs grindimas ir mano buvimas yra vienas ir tas pats dalykas arba vienas ir tas pats pagrindo veiksmas. Štai kodėl šio veiksmo Autorių aš ir vadinu *Dievu*.

Šitoje vietoje kaip tik ir darosi apčiuopiama būties ir Dievo tapatybė: *žmogus* yra vieta, kurioje absoliutas kaip „filosofų Dievas" virsta „Abraomo ir Jokūbo", vadinasi, religijos Dievu; virsta tuo, kad savo veikme absoliutas kildina ne tik būtybę apskritai, kurios buvime žmogus tik dalyvautų, kaip jame dalyvauja kiekvienas daiktas, bet kad jis kildina ir žmogų kaip Aš-būtybę, vadinasi, mane patį manojoje vienkartybėje. Žmogus yra vienintelė būtybė, kuri savo buvime yra grindžiama tiesiog kaip *ši būtybė*. Suvokdamas šį grindimą savęs interpretacijos keliu, *žmogus tuo pačiu suvokia būtį nebe kaip bendrinį* veiksnį, o kaip skirtiną savęs paties Kūrėją. Tarp būties ir Dievo dingsta bedugnė, visais laikais gąsdinusi religijos atstovus, nes būtis tiek priartėja prie žmogaus, jog savo veikme šaukia jį *būti*, o atsakas į šį būties šūksnį ir esu aš pats *kaip Aš*: „creaturae motus expressit eam" [170], aną-jį šaukiantįjį būties žodį (vocem). O būdamas savimi pačiu atsakas būčiai, galiu į ją kreiptis, pulti prieš ją ant kelių, jos akivaizdoje groti ir šokti, nes ji yra mano Kūrėjas ir tuo pačiu „mano Dievas". Šaukdamas mane būti, mano Kūrėjas atskleidžia savo laisvę, vadinasi, *savo norą*, kad ašen būčiau. Būtis kaip laisvė apsireiškia manęs grindimu kaip manęs paties troškimas, tai yra kaip *manęs meilė*. Šitai Meilei užtat ir tariu: „Mano Dieve". M. Buberis pabrėžia, kad „filosofas turėtų suprasti ir pripažinti, jog absoliutas yra pastumiamas į šalį (wird aufgehohen) ten, kur jis darosi *gyvas*, ten <...> kur jis *myli*, kadangi šisai absoliutas nebėra tasai „absoliutas", apie kurį filosofuojama, bet jis yra Dievas" [171]. Tai nereiškia, kad Dievas nustoja buvęs absoliutas; tai tik reiškia, kad ab-

soliutas priartėja prie žmogaus kaip Gyvybė ir Meilė, palikdamas bendrinės bei atsajos idėjos plotmę. Štai kodėl žodis „Dievas" yra esmėje *kreipinys* tikrinio vardo prasme [172] ir štai kodėl jisai išreiškia santykį, kaip ir žodis „Viešpats": „Deus est vox relativa" (I. Newton) [173].

Čia slypi *priežastis,* kodėl apie Dievą kalbame ne tik analogiškai, bet ir *antropomorfiškai:* atsaji analoginė kalba apie būtį pakinta į konkrečią antropomorfinę kalbą apie Dievą. Būdamas santykis su Dievu, žmogus savaime sužmogina savo santykio dalyvį tam, kad išreikštų šiojo artybę. Dar daugiau: M. Buberis teisingai nurodo, kad pats šis santykis yra verčiamai antropomorfinis kaip abipusiškumo liudijimas [174]: religija laukia žmogaus sudievinimo (theosis) ir šiuo lūkesčiu sužmogina Dievą; susidūręs su Dievu kaip „mano Dievu", galiu jį nusakyti tik jo artybėje, vadinasi, tik taip, kaip nusakau ir patį save. Priešingas kelias yra kelias atgal į būtį kaip transcendenciją arba į absoliutą kaip atsietąjį *ir* nuo žmogaus, vadinasi, kelias atgal nuo Dievo. Tai ypač įtaigiai aprašo E. Brunneris: „Polinkis į simbolinį grynumą (kalbant apie Dievą.— *Mc.*) veda Dievo sampratą į daiktinę plotmę. Užu visų nuasmeninančių, neutralių abstrakcijų slepiasi daikto sąvoka (das Es). Užuot mąsčius Dievą Tu kategorija, jis esti mąstomas bevardės giminės kategorija (p. 435)... Kiekviena abstrakcija yra nutolimas nuo asmeninio į neasmeninį pradą; tai posūkis nuo Tu—Aš matmens į Tai—Aš (Es—Ich) matmenį. Abstrakcija yra sudaiktinimas" [175]. Kalba apie Dievą kyla iš manosios konkretybės ir Dievo artybės manajai konkretybei. Todėl ji niekad negali būti „apvalyta" nuo šios konkretybės, jos neišdavus, o tuo pačiu neišdavus ir Dievo.

Šioje vietoje nauja šviesa nušvinta M. Heideggerio „pavyzdinė būtybė", kuria jis laiko žmogų ir kuri turėjusi atverti jam kelią į būtį, pamirštą Vakarų metafizikos. Mūsajame apmąstyme minėjome, kad žmogus kelio į būtį Heideggeriui neatvėrė ir kad vėlesniuose savo raštuose jis žmogaus klausimo nebekėlė. Ir pagrįstai, nes būčiai atskleisti, jei būtis nėra Dievas, kaip tai teigia Heideggeris, žmogus nieko nepadeda. Žmogaus būvio sklaida tik nusako, *kaip* žmogus buvoja, tačiau ji nieko nepasako, *kad* jis iš viso buvoja: jo buvojimas — bent Heideggerio atveju — yra priimamas kaip tikrybė. Tuo tarpu būties klausimui kaip tik yra svarbu, *kad* yra šis tas, o ne greičiau niekis. Šiuo atžvilgiu žmogus iš tikro nėra pavyzdinė bū-

tybė, kuria turėtų prasidėti mąstymo kelias būties linkui. Užtat šiuo keliu savame apmąstyme mes ir nėjome.

Visai kitokio rango pasirodo esąs žmogus, pasiekus būties ir Dievo tapatybę. Kadangi žmogus yra vienintelė būtybė, turinti Dievą, todėl jis yra ir vienintelis, kuris gali jį atskleisti: *kad* Dievas yra ir *kas* jis žmogui yra. Šiuo atžvilgiu žmogus tikrai yra „pavyzdinė būtybė", kuria tačiau Dievo mąstymas ne prasideda, o *baigiasi.* Rasti Dievą galima žmoguje tik kaip kūrinyje, o rasti žmogų kaip kūrinį galima tik nuėjus ilgą filosofinio mąstymo sklaidos kelią. Be abejo, filosofavimas yra taip pat žmogiškasis veikmuo. Vis dėlto jis yra tik vienas, nors ir ypatingas, veikmuo, todėl netapatintinas su žmogiškąja būtybe apskritai. Atskleidus gi šiame veikmenyje žmogų kaip kūrinį, atsiskleidžia savaime ir jo Kūrėjas, arba Dievas, užtat užsiskleidžia mūsų mąstymo eiga Dievo linkui. Todėl būties kaip Dievo atžvilgiu žmogus yra pavyzdinė būtybė skirtina prasme: jis nieko netaria apie Dievą kaip rūšinė būtybė; jis atskleidžia Dievą tik kaip Aš-būtybė. Nuosekliai tad žmogiškosios *prigimties* sklaida niekad negali Dievo rasti, nes ši sklaida visados privalo būti tyrimas, o ne interpretavimas; tyrimas gi atveria tik daiktą, niekad ne kūrinį. Daikto sąrangoje Dievas neatsiskleidžia, nes daiktas sava sankloda nerodo į *kitą* anapus savęs; daiktas rodo tik į save patį. Štai kodėl kelias Dievop ir negali žmogumi prasidėti, jis gali žmogumi tik baigtis.

Tuo pačiu baigiasi ir filosofijos prasmės klausimas. Šio apmąstymo eigoje pakartodami esame teigę, kad būties atskleidimas yra galutinė filosofavimo prasmė. Pasiekęs būtį, mąstymas grįžta atgal į būtybę ir svarsto ją jau „būties šviesoje" (M. Heidegger). Jei betgi būtis ir Dievas yra tapatūs, tai galutinė filosofijos prasmė glūdi būties ir Dievo tapatybėje, o grįžtamasis būtybės svarstymas „būties šviesoje" iš tikro yra jos svarstymas *Dievo šviesoje.* Tai liečia žmogų ypatingu būdu. Atsiskleidęs kaip kūrinys ir kūriniška savo sankloda atskleidęs Dievą kaip Kūrėją, žmogus tuo pačiu virsta filosofijos prasmės buveine: filosofijos prasmė įvyksta žmoguje, kadangi žmoguje įvyksta būties ir Dievo tapatybė. Žmogus yra ne tik filosofavimo subjektas, o savęs paties interpretacija taip pat ir jo objektas, bet kartu ir filosofavimo prasmės *nešėjas.* Dievo ir būties tapatybe filosofija virsta pagrindiniu žmogaus būvio įvykiu, kurio nebegalima nei peržengti, nei suvesti į kurį nors kitą įvykį, kadangi Dievo nebe-

galima peržengti ar palenkti kam nors aukštesniam. Šia prasme filosofija atsitiesia ir kaip būsena: įvykis juk niekad nėra tik teorija; jis apsprendžia ir mūsąjį veikimą; įvykdydami filosofijos prasmę savyje, mes buvojame *filosofiškai*. Būties ir Dievo tapatybėje Sokrato reikalavimas būti taip, kaip filosofuoji, išnyra visu savo svoriu. Dievo šviesoje ir pati filosofija įprasmina save nesugriaunamai.

Antra vertus, Dievo kaip savo Kūrėjo šviesoje nušvinta ir žmogus kaip kūrinys. Juk yra visai kas kita suvokti žmogų kaip rūšinę būtybę, buvojančią savos giminės turiniu ir jos akivaizdoje, ir vėl kas kita suvokti žmogų kaip Aš-būtybę, buvojančią Dievo veikme ir jo akivaizdoje. Būties kaip Dievo šviesoje atsiskleidžia Aš-būtybės tiesa, kurianti visai kitokią antropologiją negu mokslinė ir net negu filosofinė antropologija, jei ši pastaroji atsideda, kaip įprasta, žmogaus būtybės veikmenų sklaidai. Ne šio apmąstymo uždavinys yra tokią antropologiją išvystyti [176]. Čia ją paminime tik kaip nuorodą, kokiu būdu žmogus virsta būties mąstymo užbaiga ir savęs paties mąstymo pradžia. Įvykdęs filosofijos prasmę Dievo ir būties tapatybės atskleidimu, žmogus atsigrįžta į save, kad šios tapatybės šviesoje klaustų, *ką reiškia būti kūriniu* nebe būties, o *savęs paties* atžvilgiu. Ką reiškia būti santykiu su Dievu kaip *savo* Kūrėju? O jei žmogaus ir Dievo santykį vadiname *religija*, tai žmogaus atsigrįžimas į save kaip į buvojantį šiuo santykiu savaime perveda metafiziką į religijos filosofiją. Tuo būdu ir pasitvirtina ankstesnis W. Weischedelio teiginys, kad *metafizika* savo siekiu yra filosofinė teologija, suprantant šį žodį *kalbos apie Dievą* prasme. Ir kol metafizika pačia savo eiga apie Dievą neprabyla, tol ji nėra išvystyta ligi galo. Mūsasis apmąstymas savo išsivystyme byloja apie Dievą ir tuo užbaigia metafizinį savo kelią, *metodiškai* pereidamas į religijos filosofiją (pasirodžiusią viešumoje jau anksčiau), o *egzistenciškai* virsdamas religiniu aktu, išreikštu psalmininko žodžiais:

Celebrabo Te, Domine, toto corde meo,
enarrabo omnia mirabilia tua.
Laetabor et exultabo de Te,
psallam nomini tuo, Altissime [177].

Ps 9, 2—3

Užsklanda

KRITINIS ŽVILGIS ATGALIOS

Šios knygos uždavinys buvo atsakyti į „Autoriaus žodyje" keltą klausimą, ar nebūtų galima Dievo buvimo taip atskleisti, jog jis išsitektų kiekvienoje metafizikoje. Nūn, baigus ilgą mūsojo apmąstymo kelią, savaime peršasi kitas klausimas: ar autorius įvykdė savo uždavinį? Ar Dievo buvimas iš tikro atsiskleidžia kiekvienoje metafizikoje, jei tik ši išvystoma ligi galo? Kad Dievas, kaip sakėme, dėstydami savo mintį, yra visą laiką buvęs pats aukščiausiasis ir pats galutinysis Vakarų metafizikos objektas, tai yra istorinė tikrybė. Tačiau ar ši tikrybė yra suaugusi su pačia metafizikos esme, ar ji yra ir lieka tik *istorinė*, vadinasi, galinti praeiti, kaip tai, sakysime, atrodo esą įvykę dialektiniame materializme? Ar gali būti ne tik „žmogus be Dievo", bet ir „filosofija be Dievo"? Jeigu autoriaus pastanga, susiklosčiusi šios knygos pavidalu, yra iš tikro buvusi sėkminga, tuomet jis yra laimėjęs įžvalgą, kad yra galimas tik *žmogus* be Dievo, bet nėra galima *filosofija* be Dievo. Jeigu...— Šiam „jeigu" patikrinti ir reikia nūn trumpo kritinio žvilgio atgalios. Reikia dar sykį apeiti aplink mūsąjį statinį ir pasižiūrėti, ar pagrindiniai jo stulpai, ant kurių jis rymo, gali atlaikyti bandomąjį kritikos svorį.

Pagrindinis teiginys, kuris tūri visą mūsąją mintį, skamba: *filosofija savo esme yra interpretacija.* Tai grynai formalinis teiginys. Jame nėra jokio materialinio sando; jis liečia ne tai, *kas* mąstoma, o tik tai, *kaip* mąstoma, būtent *interpretuojant.* Todėl jis ir tinka kiekvienai filosofijai, vis tiek kokiu turiniu nešina ji išnirtų istorijoje. Autoriaus pastanga atskleisti Dievo buvimą kiekvienos metafizikos kelyje kaip tik ir remiasi šia grynai formaline filosofijos esme. Bet kaip tik šioje vietoje kritika ir klausia: ar filosofija būtinai turi būti interpretacija? Ar ji

negalėtų būti ir kas kita? Be abejo, būtų galima šį kritinį klausimą nuginkluoti nuoroda, kad filosofija aptaria pati save iš savo vidaus ir kad todėl ji yra tai, kaip ji save suvokia: *aptarusi* save kaip interpretaciją, ji ir *yra* interpretacija. Šiuo atžvilgiu tarp filosofijos ir žmogaus esama ankštos lygiagretės: *aptaręs save, sakysime, kaip maištininką*, žmogus ir *yra* maištininkas. Vis dėlto šios rūšies gynimasis nuo kritikos grąžintų mus iš metafizikos „kiekvienu atveju" į metafiziką „tik šiuo atveju", o tokio susiaurinimo kaip tik ir norime išvengti. Pastebėdami, pavyzdžiui, kad Dievo buvimo įrodymai galioja tik tam tikros metafizikos rėmuose, tuo pačiu teigiame, kad jie negalioja kiekvienos metafizikos rėmuose ir kad todėl įrodymų kelias Dievop nėra metafizinė būtinybė. Tuo tarpu mūsų tikslas ir yra tokią būtinybę rasti. Mes norime filosofiją suvokti taip, jog ši jos sąvoka glūdėtų kiekviename *filosofijos aptarime*.

Tokią visuotinę bei esminę filosofijos sąvoką regime *interpretacijoje*. Tai reiškia: filosofija tik todėl gali aptarti pati save net „ad libitum", kadangi ji *yra* interpretacija. Filosofijos kaip interpretacijos samprata nėra viena šalia daugybės kitų sampratų, bet ji yra pačios filosofijos kaip mūsų būvio apraiškos ištara. Kad filosofija yra žmogiškojo būvio apraiška, tuo niekas neabejoja. Betgi ši apraiška yra tikrovinė tik todėl, kad ji yra interpretacija. Šia prasme stovime prieš griežtą dvijulę: arba filosofija yra interpretacija, arba jos iš viso nėra. Interpretacija yra ne ta ar kita *filosofijos savybė, išeinanti aikštėn toje* ar kitoje jos srovėje ar mokykloje, bet interpretacija yra pats filosofijos buvojimo pagrindas. Tik interpretacija išlaiko filosofiją kaip žmogiškojo pažintinio gyvenimo sandą. Be interpretacijos tokio sando mūsų gyvenime neturėtume — ne tik istoriškai, kad jo dar nebūtų atsiradę, bet tiesiog *esmiškai*, kad jo iš viso negalėtų atsirasti.

Kokiu tad atveju būtų galima kritiškai klausti, ar filosofija būtinai turi būti interpretacija? Tik tokiu, jei rastume filosofijai kitokį gnoseologinį priėjimą prie josios objekto, vadinasi, *kitokią pažinseną*, kuri tačiau išlaikytų filosofiją savarankišką, nesuliedama jos su ta ar kita žmogaus žinijos sritimi. Kur tačiau šią kitokią pažinseną būtų galima filosofijai rasti ir kas ji galėtų būti pati savyje? Apžvelgdami žmogiškojo pažinimo plotą ir palikdami šalimais tokius gnoseologiškai neapčiuopiamus ir vienkartinius pažinimo būdus, kaip įkvėpimas, regėjimas,

apreiškimas, randame šalia interpretacijos tik *tyrimą* ir *tikėjimą*. Jeigu tad filosofija nėra interpretacija, tuomet ji tegali būti arba tyrimas, arba tikėjimas.

Sutikime, kad filosofija yra tyrimas, ir pažiūrėkime, kokios pasėkos iš to kyla pačiai filosofijai. Filosofijos kaip tyrimo akivaizdoje tuoj pat klausiame: kuo skiriasi šisai „filosofinis tyrimas" nuo mokslinio tyrimo, kurio šiandien yra pilna mūsų žinija? Ne kuo kitu, kaip savo objektu, nes formaliai tyrimas visur ir visados yra tos pačios esmės. Filosofijos gi objektas yra būtybė *kaip tokia*, vadinasi, kaip *būnančioji*. Kaip tad tyrimas galėtų būti gnoseologinė prieiga prie būtybės kaip būnančiosios arba prie jos buvimo? Ir ką jis šiame buvime tirtų? Patį buvimą? Tačiau norint buvimą *tirti*, reikia jau *būti*. Prie buvimo negalima turėti prieigos, kadangi jis nėra atsiejamas nuo mūsų pačių — net nė metodiškai. Antra vertus, buvimas yra mums akivaizdybė, net jeigu šiąją suvoktume ir Descartes'o prasme pagal jo formulę „cogito, ergo sum": kiekvienu atveju *aš žinau, kad esu*. O jei žinau, tai kokią lytį galėtų įgyti turėjimas to, ką žinau? Ir kokią prasmę jis tada turėtų? Visi šie neatsakomi klausimai rodo, kad tyrimas niekad negali virsti filosofine pažinsena. Aš galiu savą buvimą interpretuoti klausdamas, *kodėl* esu, *kas* esu, *kam* esu, bet aš negaliu savo buvimo tirti, tarsi jis būtų šalia manęs buvojąs objektas. Jeigu tad būtybė kaip būnančioji būtų iš tikro paverčiama tyrimo objektu, ji neišvengiamai išsprūstų iš tyrėjo rankų *kaip tokia* ir visai nejučiomis taptų būtybe *kaip šia ar ana*, kuriai atsideda mokslinis tyrimas: filosofinis tyrimas čia susilietų su moksliniu tyrimu; mokslo objektas (ontinis būtybės matmuo) paglemžtų filosofijos objektą (ontologinis būtybės matmuo), paglemždamas ir pačią filosofiją. Iš to plaukia išvada, kad suprasti filosofinę pažinseną tyrimo prasme reikštų sutapatinti filosofiją su mokslu ir sunaikinti ją kaip savarankišką žmogiškojo būvio apraišką. Mūsų dienų mąstymas, stipriai įtaigaujamas pozityvizmo ir materializmo, eina šia linkme gana aiškiai, užtat ir filosofijos smukimas dabar yra irgi gana aiškus, nes mokslas pačia savo esme nepakenčia interpretacijos ir jos savo plotmėje nevykdo.

Gal tad filosofija yra tikėjimas? Ši galimybė ne sykį — daugiau ar mažiau nesąmoningai — yra laikoma tikrybe teigiant, esą pagrindiniai filosofijos teiginiai turį ne žinojimo, o tikėjimo pobūdį: jų negalima esą nei įrodyti

kaip tikrų, nei atmesti kaip netikrų; juos galima tik tikėti arba netikėti. Užtat filosofinių sistemų kritika esą įmanoma tiktai loginiu atžvilgiu, klausiant, ar autorius yra nenusikaltęs logikai, išvystydamas tai, ką jis pradžioje priėmęs tikėjimu. Šios gi tikėjimu priimtos pradžios patikrinti esą negalima, kadangi tikėjimas visad yra laisvas apsisprendimas. Tuo remdamosi totalistinės valstybės ne kartą ir įsakančios savo piliečiams laikytis tos ar kitos filosofinės sistemos: fašizmas — hegelizmo, nacionalsocializmas — rasizmo, komunizmas — marksizmo.

Ir vis dėlto ši filosofijos kaip tikėjimo samprata yra apgauli: ji sujaukia *gnoseologinį* tikėjimo tiesos pobūdį su filosofijos tiesos pobūdžiu. Esminis gnoseologinis tikėjimo bruožas yra *laikyti* ką nors tiesa. Psichologinis šio laikymo tiesa postūmis mums yra šiuo tarpu nesvarbus. Mums čia yra svarbi tik pati tikėjimo savybė *laikyti* ką nors tiesa. Ši savybė apima du sandus: pažinimo objektą (kas nors) ir patį pažinimo būdą (laikyti). Šis pastarasis sandas kaip tik ir skiria tikėjimą nuo bet kurios kitos pažinsenos. Tikėjimas savo objekto *netiria*, kaip tai daro mokslas, kad tiesą *rastų* prabildydamas patį daiktą. Tikėjimas savo objekto nė neinterpretuoja, kaip tai, mūsų pažiūra, daro filosofija, kad tam tikru vidurkiu užskleistų objekto atvirybę ir šio vidurkio švytėjimu objekto visumoje tiesą *teiktų*. Tikėjimas savo objektą paprasčiausiai *laiko* tiesa. Tuo būdu tikėjimo tiesa visados stovi pradžioje: pradžioje yra žodis ar įvykis, kurį laikau tiesa, ir tik paskiau — tiek laiko, tiek prigimties prasme — išvystau šį tiesa laikomą dalyką metodiškai ir juo apsprendžiu savo būvį egzistenciškai.

Bet kaip tik priešingai yra su filosofijos tiesa: pradinė filosofijos įžvalga ar prielaida anaiptol nėra laikoma tiesa; jos tiesa ar netiesa išryškėja tik mąstymo pabaigoje, kai šis, padaręs aną pradinę įžvalgą ar prielaidą vidurkiu, aplinkui jį sutelkia mąstomojo dalyko visumą. Ir kiek ana pradinė įžvalga ar prielaida šioje visumoje sušvinta, tiek ji ir apsireiškia kaip tiesa, kurią mąstytojas teikia. Užtat tikėjimas ir filosofavimas yra priešingi gnoseologiniai veiksmai: tikėjimas tiesa prasideda, filosofavimas tiesa baigiasi. Suprasti filosofavimą kaip tikėjimą reikštų nesuprasti šios priešingybės ir perkelti pradžion tai, kas įvyksta tik pabaigoje, ir tuo būdu paversti mąstymą *dogmatiniu*, nes tai, kas tiesa yra laikoma jau pradžioje, ir vadiname *dogma*. Jeigu tad mąstytojas pradinę savo įžval-

gą ar prielaidą laikytų tiesa, neišmėginęs jos visumos vidurkio vaidmeniu, jis visą savo filosofiją padarytų dogmatinę, vadinasi, sunaikintų ją pačioje jos esmėje. Tai būtų filosofijos perkėlimas į religijos sritį ir jos pavertimas teologija. Tai sužlugdytų filosofiją kaip savarankišką mūsų būvio reiškinį taip lygiai pagrindžiai, kaip ir tyrimo atveju, nes religija interpretacijos nepakelia, kaip ir mokslas: *kas tiki ar tiria, tas neinterpretuoja*, kadangi tai prieštarauja tiek tikėjimo, tiek tyrimo esmei. Tačiau mūsų dienomis vargu ar esama pavojaus sulieti filosofiją su tikėjimu; tai yra buvę tikroviška viduriniaisiais amžiais (P. Damianis), tai yra betgi neįmanoma šiandien. Šiandien yra greičiau priešingai: šiandien ne filosofija verčiama tikėjimu, o tikėjimas virsta interpretacija (R. Bultmann, H. Küng), ne tiesa pradėdamas, bet tiesa baigdamas, vadinasi, pereidamas filosofavimo plotmėn. Tiesioginis pavojus filosofijai šiandien gresia ne tiek iš religijos, kiek iš mokslo.

Šisai santraukinis tyrimo ir tikėjimo kaip pažinsenų palyginimas su filosofija dar sykį patvirtina mūsų teiginį, kad *filosofija yra interpretacija* — ir niekas kitas: nei tyrimas, nei tikėjimas. Pagrindinis mūsų apmąstymo stulpas išlaiko kritikos svorį, nes paneigti filosofiją kaip interpretaciją galima tik filosofijos gyvybės kaina.

Antrasis kertinis ramstis, kuris laiko mūsų apmąstymą, yra teiginys: *interpretuoti galima tik kūrinį*. Ir šitas teiginys yra formalinio pobūdžio; ir jis neapsirėžia jokiu kūriniu skyrium, nusakydamas, kad tiktai kūrinys apskritai — vis tiek, koks jis būtų — leidžiasi būti interpretuojamas. Kitaip tariant, *interpretacija yra kūrinio pažinsena*. Kūrinio kaip kūrinio nėra galima pažinti nei tyrimu, nei tikėjimu, o tik interpretavimu. Užtat savo apmąstymo eigoje ir priėjome išvadą, kad kūrinys reikalauja interpretacijos, o interpretacija nurodo į kūrinį. Žinodami, kad kuris nors objektas yra interpretuojamas, tuo pačiu žinome, *kad jis yra ir tegali būti kūrinys*.

Tačiau kritika ir vėl klausia: ar iš tikro *tiktai* kūrinys gali būti interpretuojamas? Kad nėra interpretuojamas, o tik tiriamas atskiras daiktas (akmuo, želmuo, gyvulys), kritika sutinka nesunkiai. Bet kodėl gi negalėtų būti interpretuojamas *pasaulis kaip visuma*, nors ši visuma ir būtų daiktinio pobūdžio? Ar negalėtų būti interpretuojama pasaulio sąranga, išeinanti aikštėn savo tvarka, savu

dėsningumu ir net savu tikslingumu? Juk visą istorijos metą pasaulis savo visumoje buvo ir tebėra interpretuojamas. Argi ši jo interpretacija būtų tik ištisas klystkelis? Tad ar ne per drąsu būtų teigti, kad interpretacijos objektas yra tik kūrinys, o niekad ne daiktas?

Atsakant į šį kritikos klausimą, reikia visų pirma kiek paaiškinti *daikto* kategoriją. „Daiktas" filosofijoje turi *dvejopos priešybės prasmę: jis buvoja priešpriešiais kūriniui* ir jis buvoja priešpriešiais *asmeniui*. Kūrinys yra nedaiktas, ir asmuo yra taip pat ne-daiktas. Tačiau asmens atžvilgiu daikto kategorija yra žymiai platesnė: asmens akivaizdoje ir kūrinys yra daiktas. Mūsajame apmąstyme „daiktą" suprantame tiktai kaip kūrinio priešpriešą, kadangi ir patį asmenį kaip Aš-būtybę laikome kūriniu. Mūsajame apmąstyme „daiktas" yra visa tai, kas yra įkūnyta būtinybės regimybė. O kadangi kiekvienas pasaulio objektas yra valdomas būtinybės, tuo pačiu kiekvieną šį objektą ir laikome „daiktu", gnoseologiškai pervesdami jį į tyrimo plotmę ir laikydami jį neprieinamu interpretacijai, kadangi interpretuoti galima tik tai, kas yra *atvira*, o atvira yra tik tai, kas yra įkūnytos laisvės regimybė. Šitokia „daikto" samprata nesutinka jokių sunkenybių, kol kalbama apie atskirus pasaulio objektus; net ir žmogiškoji prigimtis kaip rūšinė apraiška čia nesudaro išimties; būdama valdoma būtinybės — fizinės, biologinės, loginės — ji yra „daiktas", todėl yra sėkmingai tiriama, nesileisdama būti interpretuojama.

Sunkenybės prasideda, apmąstant pasaulį jo visumoje. Kodėl ši visuma negali būti interpretuojama, jeigu ji istorijoje yra buvusi ir tebėra interpretuojama? Atsakyti į šį priekaištą nėra labai keblu. Reikia tik įžvelgti šios istorijoje buvusios ir net tebesančios pasaulio interpretacijos *pagrindą*. Kodėl galėjo ir tebegali ne vienas mąstytojas interpretuoti pasaulį jo visumoje? Anaiptol ne todėl, kad tai skatintų mokslinės pasaulio tyrimo išdavos. Nei senojo tyrimo išdavos (pvz., Babilonijos ar Egipto astrologija, Ptolemėjo pasaulėvaizdis, viduramžių alchemija), kurios pasaulio sąrangos neatitiko, nei naujojo tyrimo išdavos (pvz., Koperniko pasaulėvaizdis, Einsteino reliatyvybės teorija, Plancko kvantų teorija, evoliucijos teorija), kurios pasaulio sąrangą daugiau ar mažiau teisingai nusako,— nė vienos šios išdavos nėra grindusios ir negrindžia pasaulio kaip visumos interpretacijos. Pasaulio kaip visumos interpretacija remiasi ne moksliniu tyrimu,

o religiniu tikėjimu, būtent tikėjimu, kad pasaulis yra *Dievo kūrinys.* Tai yra nepaneigiama istorinė tikrybė. Suvokiant gi pasaulį kaip Dievo kūrinį ir norint jį pažinti, belieka jį tik interpretuoti, laikant jį nuoroda į anapus, kaip ir kiekvieną kitą kūrinį.

Tuo būdu pasaulio kaip visumos interpretacija, istorijoje buvusi ir iš jos neišnykusi, antrojo mūsosios minties stulpo ne tik neišgriauna, bet jį dar net sustiprina: pasaulį galima interpretuoti tik tuomet, kai jis yra laikomas kūriniu. Jo medžiagiškumas šiuo atveju neturi reikšmės, nes medžiagiškumas ir kūriniškumas nėra tolygios sąvokos. Ir mūsieji kūriniai — paveikslai, statulos, statiniai, net muzika ir poezija — yra medžiaginiai, ir vis dėlto jie yra ne daiktai, o *kūriniai.* Taip ir pasaulis savo visumoje. Laikomas Dievo veikalu, jis išsivelka iš savo daiktiškumo ir atskleidžia savo kūriniškumą, prieinamą tik interpretacijai kaip kūrinio pažinsenai. Todėl reiktų iš tikro stebėtis, jei pasaulis, tikimas kaip Dievo kūrinys, nebūtų buvęs interpretuojamas. Nuosekliai mąstydami, net ir pasaulio visumos akivaizdoje turime teigti, kad interpretuoti galima tik kūrinį, jokiu atveju ne daiktą. Kai tik kas nors — net ir pasaulis savo visumoje — netenka kūrinio pobūdžio, pereidamas į daikto kategoriją, jis tuo pačiu liaujasi būti interpretuojamas ir pradeda būti tiriamas.

Atlaikius bandomąjį kritikos svorį pagrindiniams mūsojo statinio ramsčiams, visa tolimesnė mūsų apmąstymo eiga yra ne kas kita, kaip *loginis* anų dviejų teiginių išskleidimas *metafizinėje* plotmėje. Šis išskleidimas savaime veda mintį į būtybę kaip kūrinį, o būtybė kaip kūrinys atskleidžia būtį kaip kūrėją. Gi būties ir Dievo tapatybė atsiskleidžia pratęsus *tą patį* loginį siūlą į žmogų kaip Aš-būtybę. Be abejo, kritika gali žvelgti ir į patį anų teiginių išskleidimą. Tačiau jos uždavinys čia jau būtų susekti ir aikštėn iškelti logiškai nepagrįstą ir todėl metafiziškai nepriimtiną tą ar kitą *šuolį.* Paties autoriaus savikritika tokių šuolių neįžiūri, todėl su jais nė nesigalynėja, nes šuolį reiktų ne teisinti, o pašalinti, jeigu jis iš tikro būtų šuolis, bet ne išvada.

Vis dėlto autorius norėtų čia pat pabrėžti, kad jo minties kelias nėra vienintelis. Nebūdama viena bei vieninga, filosofija eina į savo tikslą ir skleidžia savo prasmę įvairiais keliais. Betgi tai, kas filosofijai visur ir visados yra tapatu, yra jos esmė ir jos prasmė. Vis tiek iš kokio šalti-

nio filosofija kyla — iš nuostabos, abejonės ar kančios — ir vis tiek kokiu keliu ji savo tikslo linkui eina, visados ji yra būtybės kaip tokios *interpretacija* ir visados ji klausia *būties* kaip galutinės savo prasmės. Kur filosofija nebūtų interpretacija ir kur ji būties neklaustų, ten ji nebūtų nė filosofija. Gi būdama savo esme interpretacija ir savo prasme būties atskleidimas, filosofija kiekvienu keliu Dievą prieitų, jei tik ji šiuo keliu ligi galo eitų. Štai kodėl autorius ir teigia, kad Dievo buvimo atskleidimas slypi pačiame filosofavime ir išsitenka kiekvienos metafizikos rėmuose. Jis tikisi savo uždavinį įvykdęs ir religijos filosofijai *metafizinį* pagrindą nutiesęs.

Sava galimybe atskleisti Dievą filosofija išsiskiria iš visos žmogaus žinijos, nes nė viena šiosios sritis tokios galimybės neturi. *Mokslas* yra Dievui abuojas, kadangi jo objektas — daiktas yra abuojas. Būdamas uždaras, daiktas pačia savo sąranga yra nepajėgus būti nuoroda į transcendenciją. O be tokios nuorodos kelias Dievop visados yra, Heideggerio žodžiais tariant, malkakirčio kelias, kuris veda į tankynę ir šioje tankynėje tarsi ištirpsta, nieko nepriėjęs. Todėl jokio mokslo jokiu keliu Dievo buvimo pasiekti neįmanoma. Žmogaus stebėjimasis visatos tolių akivaizdoje — milijardai šviesmečių ir „tai dar ne galas" (J. Meurers)! — yra metafizinė apgaulė, kadangi visi šie toliai buvoja toje pačioje ontinėje plotmėje, rodydami tik „tolyn", bet ne „aukštyn" (trans).— *Tikėjimas* Dievo buvimu remiasi, tačiau pats šio buvimo neatskleidžia, kadangi *laikyti* tiesa (t. y. tikėti) galima tik tai, kas *jau* yra. Laikyti tiesa, *kad* kas nors yra, yra paslėptas loginis ratilas: ištara „tikiu Dievą" visados nusako, *kas* Dievas yra — Tėvas, Visagalis, Kūrėjas. . .— ir todėl tylomis prileidžia, kad jis *jau* yra, nes tikėti, *kas* yra, nežinant, *kad* yra, būtų iš tikro didžiulis nesusipratimas. Todėl tikėjimas *Dievą* visados — bent slaptomis — atsiremia į Dievo *buvimo* žinojimą. Dievo buvimo žinojimas visados pranoksta tikėjimą į jį patį. O tai, kas žinoma, negali būti tikima (Tomas Akvinietis). *Filosofija* yra vienintelė, kuri tokį žinojimą teikia, įgalindama mąstymą atskleisti būtybę kaip nuorodą į „anapus", o šios nuorodos tikrovėje rasti ir *Nurodomojo* tikrovę. Čia glūdi giliausias filosofavimo pateisinimas, jo pirmenybė ryšium su kitomis žinijos sritimis ir galop jo kilnybė bei garbė.

Priedas

FILOSOFIJA IR LIETUVIŲ KALBA

Šisai knygos priedas nemėgina teikti nei kalbos filosofijos apskritai, nei išsamesnio lietuvių kalbos apmąstymo. Jo uždavinys yra žymiai kuklesnis, būtent: atkreipti skaitytojo dėmesį į filosofinės kalbos skirtingumą nuo mokslinės kalbos ir atskleisti galimybę filosofuoti *lietuviškai*, nesiskundžiant filosofinės terminijos trūkumu ir tuo pačiu įsisąmoninant, kad filosofija *terminų* iš viso neturi ir negali turėti. Tik sustabarėjusios sąvokos, virtusios padargais, kuriais visi naudojasi, neklausdami jų reikšmės, turi pavadinimus „termino" prasme, užtat buvojančius kiekvienoje kalboje svetimžodžių lytimi, pvz., analogija, ateizmas, dogmatizmas, kategorija, monizmas, objektas, subjektas ir t. t. Jų autorius nevengė nė savo knygoje, nes jų vartojimo prasmė yra tolygi buitinių įrankių vartojimui, kaip automobilis, fonografas, gramofonas, mikroskopas, teleskopas ir t. t. Šieji irgi įsipilietina kiekvienoje kalboje, nors, kalbiškai žiūrint, yra negyvos svetimybės ar net dirbtinybės. Bet kaip kasdienos gyvenimas neapsieina be įrankių, taip ir filosofinis mąstymas neišsiverčia be sustabarėjusių sąvokų.

Vis dėlto sustabarėjusios sąvokos yra tik priemonė mąstyti, nieku būdu ne mąstymo ištara: *pats mąstymas vyksta gyva kalba.* Ir juo mąstymas yra arčiau savo pradmės, juo jo kalba yra gyvesnė ir grynesnė. Graikų filosofija, sakysime, kalbinių svetimybių iš viso nepažįsta. Todėl nors R. Hönigswaldas ir teigia, esą svetimžodžiai bei skoliniai „tiesia tiltą tarp kalbinių sistemų", vis dėlto jis čia pat priduria, kad „svetimžodžių vartojimas, žiūrint aplinkybių, gali būti paskatintas ir gryno nepajėgumo ką nors nusakyti sava kalba" [1]. Lietuviškajame mąstyme tai pats dažniausias atvejis — ne tik dabartyje, bet ir praeityje, ne tik tremtyje, bet ir tėvynėje.

Užtat mes ir klausiame: kiek šiuo atžvilgiu yra pajėgi lietuvių kalba? Kiek lietuvių kalba yra atvira metafizikai arba, tiksliau sakant, kiek metafizikos esama pačioje lietuvių kalboje? Nes mąstymas kalbos nesumetafizina. Mąstymas tik atskleidžia, kas kalboje jau yra metafiziška.

1. Kalba ir mąstymas

Per platu yra vadinti žmogų „kalbančiuoju gyvūnu — animal orationale", nes iš tikrųjų tik dvi žmogiškojo būvio sritys esmiškai susiklosto *kalbos* lytimi, būtent filosofija ir poezija. Be abejo, „su kalba tikrąja prasme turime reikalo tik ten, kur atsiveria būtis, vadinasi, *žmoguje*" [2]. Gyvulys neturi kalbos todėl, kad, heideggeriškai kalbant, nebuvoja „būties proskynoje (Lichtung)", o yra įterptas į savą aplinką; tuo tarpu žmogui kalba yra sava todėl, kad jis yra būties prakalbinamas: „Kalba yra atskleidžiamai pridengianti pačios būties atvyka" [3]. Ir vis dėlto būtų klaida šią būties atvyką arba jos atsiskleidimą bei prisidengimą tapatinti su kalba. *Būtis gali atsiskleisti ir be kalbos, o kalba gali būties ir neatskleisti.* Pirmąjį atvejį turime mene, antrąjį — moksle.

Menas yra ne menkesnė būties proskyna negu filosofija. Mene, gražia M. Heideggerio pastaba, „būtybės tiesa virsta veikalu (p. 25)... Van Gogho paveiksle įvyksta tiesa. Tai nereiškia, kad čia tas ar kitas daiktas (etwas Vorhandenes) būtų teisingai nutapytas; tai tik reiškia, kad tokio daiktapalaikio (Zeug), kaip batas, būtyje pavyksta atsiskleisti būtybei jos visumoje" [4]. Kitaip tariant, vaizduojamajame mene — tai lygiu svoriu tinka ir muzikai — būtis atsiskleidžia, nors menas ir nėra kalba. Būties atsiskleidimas kalbą įgalina, tačiau jis pats įvyksta nebūtinai tik kalba. Jis gali įvykti ir vaizdu, ir judesiu, ir skambesiu: *būtis gali byloti ir be kalbos.* Menas kaip tik ir yra šitoks bekalbis būties bylojimas.

Atvirkščias santykis tarp būties ir kalbos susiklosto moksle. Mokslas kalba, tačiau būties neatskleidžia, nes mokslo žodis esmėje yra formulė, išreiškianti, tiesa, ontinį būtybės matmenį, tačiau nepajėgianti ištarti ontologinio jos matmens. Ontinis gi matmuo arba būtybė kaip ši bei ana yra visur ir visados ta pati, todėl savaime prašosi tokios kalbinės išraiškos, kuri irgi būtų visur ir visados ta pati. O tai ir yra *formulė.* Nuosekliai tad mokslo pobū-

dį atitinka ne žodis *vanduo*, kiekvieną sykį vis kitoks (hydor aqua, eau, Wasser, voda), bet formulė H_2O, kiekvieną kartą vis ta pati. „Mokslas,— sako H. Ammannas,— mėgindamas išjungti net ir paskutinius kalbų vaizdingumo likučius, susikūrė savo sąvokoms antkalbinį vardyną (Nomenklatur), kuris jau tik labai iš tolo siejasi su atskirų kalbų sąranga"[5]. Užtat mokslo — pirmoje eilėje gamtamokslio — terminai kalbiškai yra ne kartą tikros pabaisos, kadangi jie yra vartojami ne kaip žodžiai, vadinasi, ne kaip kalbinės visumos išsiskleidimas, o tik kaip sutartiniai to ar kito daikto paženklinimai priklijuotos etiketės prasme. Skundimasis, esą mūsų dienomis kalba vis labiau yra skurdinama, verčiant ją grynu įrankiu[6], kaip tik ir kyla iš to, kad mūsų gyvenimas vis labiau yra perskverbiamas mokslo: augant mokslo įtakai, savaime auga ir formulės persvara. Žodis virsta formule, visiems suprantama, kadangi ir mokslo tiesa yra visiems viena ir ta pati. Mokslo žodis nėra kalba, kuri būtį atskleistų ar kuria būtis prabiltų, atsiverdama žmogui. Kadangi „mokslas nemąsto" (M. Heidegger), todėl jis ir neturi kalbos, kuri būtų daugiau nei tik įrankis sužinoti ar susižinoti.

Kalba, kurioje būtis iš tikro „atvyksta", tai atsiskleisdama, tai prisidengdama, yra tik filosofija ir poezija. Užtat kalba čia ir turi visai kitą prasmę bei reikšmę negu moksle. Čia ji nėra sutartinis daikto paženklinimas, o iš tiesų būties prabilimas ir šio prabilimo buvojimas mumyse. Kalba nėra filosofijos ar poezijos *priemonė*: kalba yra pati filosofija ir pati poezija. M. Heideggerio pastaba, esą „poezija įvyksta kalboje todėl, kadangi kalba saugo savyje pirmykštę poezijos esmę"[7], tinka ir filosofijai: filosofija esti ištariama kalbiniu pavidalu todėl, kadangi pačioje kalboje slypi filosofijos esmė. Palikdami šalimais kalbą kaip poezijos esmės nešėją, pažvelkime nūn kiek įdėmiau į kalbą kaip *filosofijos* esmės nešėją.

Klausti filosofinės kalbos pobūdžio reiškia klausti santykio tarp kalbos ir mąstymo. Teorijų šiam santykiui nusakyti esama įvairių, dažniausiai atremtų į tam tikrą dvejybę, sakysime: *kūnas — siela*, žodis esąs minties kūnas, o mintis — žodžio siela (J. B. Lotz); *medžiaga — forma*, žodis esąs garsinė medžiaga, o mintis — šią medžiagą įprasminanti forma (H. E. Hengstenberg); *simbolis — tikrovė*, žodis esąs prasmuo tam tikros, kiekvieną sykį vis skirtinos tikrovės, į kurią jis nurodąs arba ją reiškiąs (E. Cassirer). Visos šios dvejetinės teorijos remiasi prielaida,— aiš-

kia ar slapta,— kad mąstymas vykstąs nepriklausomai nuo kalbos, tačiau ieškąsis savai išraiškai garsinio pavidalo, kuriuo galėtų būti perteiktas kitam ir šiojo suprastas. Kalba įsijungianti į ženklo kategoriją, skirdamasi nuo kitų ženklų (vaizdas, mostas) tik tuo, kad ji esanti tam tikra *garsų* sankloda. Todėl, palyginta su mąstymu, kalba esanti antrinės bei žemesnės plotmės dalykas: mąstymas, tasai „širdies žodis — verbum cordis" (Augustinas), aptemstąs, virsdamas „kūno žodžiu". Visose šiose teorijose girdėti platoniškasis idėjos ir žodžio santykis, tiksliai nusakytas Augustino: „Tariama ne tai, kaip yra, bet kaip galima regėti bei girdėti kūnu — non dicitur, sicuti est, sed sicuti potest videri audirive per corpus" [8]. Tikrosios būties („sicuti est") kalba nepagaunanti; ji pagaunanti tik regimąją ar girdimąją („videri audirive") jos išvaizdą pojūčių pagalba („per corpus").

Prasmingiausia dvejetinė kalbos ir mąstymo santykių teorija yra pateikta (tiksliau: atnaujinta) H. G. Gadamerio, kuris grįžta į patristinį Įsikūnijusiojo Žodžio apmąstymą, pritaikydamas jį minėtam santykiui. Krikščioniškąją įsikūnijimo (Inkarnation) sampratą Gadameris griežtai skiria nuo kūno prisiėmimo (Einkörperung) sampratos, išeinančios aikštėn sielų atgimimo ar dievų susižmoginimo idėjose. Šios sampratos neturinčios viena su kita nieko bendro. Sielų atgimimas nesanti tikra sielos ir kūno sąjunga, o tik sielos *buveinė* naujame kūne, kad apsivalytų nuo praeities nuodėmių; dievai nevirstą žmonėmis, o tik prisidengią žmogaus išvaizda tarsi kauke. Tuo tarpu krikščioniškojoje įsikūnijimo sampratoje *Žodis tampa kūnu* (plg. *Jn 1, 14*). Gadameris ypatingai pabrėžia tai, kad čia kūnu tampa *žodis*. Teologija apmąsto šį „žodį" įvairiai, tačiau ji niekad neneigia įsikūnijusiajam *žodžio* esmės. Tuo būdu *žodis* atsiduria viso šio apmąstymo vidurkyje. Pritaikius nūn šią teologinę idėją kalbos ir mąstymo santykiui, plaukia, pasak Gadamerio, išvada: „Kalbos stebuklas yra ne tai, kad žodis tampa kūnu ir išnyra būties paviršiun, bet tai, kad ši žodžio regimybė visados *jau yra žodis*" [9]. Tai reiškia: 1) *mąstymas visados yra žodis* ir 2) *žodis visados yra įvykis*, padarąs, kad ir pati kalba įgyja vyksmo pobūdį; kalba yra *kalbėjimas* asmeniškai ir *istorija* visuomeniškai [10].

Ši išvada yra didžiai prasminga; ji tik neišaiškina kalbų įvairumo, todėl prašosi pratęsiama bei papildoma. Juk jei mąstymas visados yra žodis, vadinasi, jei mąstymas mąsto

daiktą *žodžio pavidalu*, kodėl šis pavidalas gali įvairuoti ir iš tikro nuostabiai įvairuoja, nors pats daiktas nė kiek nekinta? Ir Gadameris klausia, kaip yra galima, kad „kiekviena kalba, nepaisant jos skirtingumo nuo kitų kalbų, yra pajėgi pasakyti visa, ką ji nori" [11]. Tiesa, kiekviena „tai daro savu būdu" (t. p.), bet kaip tik todėl ir lieka neaišku, kuo yra pagrįstas šisai „savas būdas", tai yra to paties mąstymo ir to paties mąstomojo dalyko *kalbinis* įvairumas.

Kalbos ir mąstymo santykį galima suprasti tik mąstymo ir būtybės santykio šviesoje, vadinasi, tik suvokus, kas yra mąstymas ryšium su būtybe. Į šį klausimą atsakėme knygoje ta prasme, kad filosofinį mąstymą aptarėme kaip *būtybės interpretaciją*. Filosofinis pažinimas nėra nei idealinis būtybės atvaizdavimas prote (K. Marx — V. I. Leninas), nei jos apipavidalinimas paties proto kategorijomis (I. Kant), o būtybės interpretavimas, vadinasi, tam tikro vidurkio dėjimas būtybės atvirybėn ir būtybės visumos sutelkimas aplinkui šį vidurkį (plg. II. 3). Teikti betgi būtybės atvirybei vidurkį reiškia, kaip sakėme, suvokti jos visumą *savu atžvilgiu* arba, vaizdingiau ir net tiksliau kalbant, „savu kampu". Tai nėra rinktis vieną kurią būtybės dalį ar jos savybę; tai žvelgti į būtybės *visumą* jos atvirybėje *vienkartiškai* arba iš „savo kampo". Kalba kaip tik ir yra šisai mąstymo „kampas": savą „regėjimo kampą" mąstymas nusako *žodžiu*.

Tai paaiškinti gali mums gana paprastas pavyzdys. Žmogų, kuris gamina drabužius, lietuviškai vadiname *siuvėju*, vokiškai gi *kirpėju* (Schneider). Pats šis žmogus bei jo darbas, vadinasi, mąstomoji visuma, yra tie patys ir lietuviui, ir vokiečiui. Tačiau lietuvis turi savą „regėjimo kampą", iš kurio jis žvelgia į šią visumą, būtent tai, kad, *susiuvant* audeklo dalis, atsiranda tam tikras vienetas, vadinamas drabužiu. Todėl lietuvis savo „regėjimo kampą" ir nusako žodžiu *siuvėjas*. Tuo tarpu vokiečio „savas kampas" yra visai kitas — net priešingas — to paties amato veikmuo, būtent *kirpimas*, kuris audeklą padalija į tam tikrus vienetus. Todėl vokietis savo „regėjimo kampą" nusako žodžiu *kirpėjas*. Be abejo, lietuvis žino, kad *siuvėjas* audeklą ir sukerpa, kad susiūtų, o vokietis taip pat žino, kad *kirpėjas* audeklo dalis susiuva, kad išeitų drabužis. Tačiau šie veikmenys — lietuviui kirpimas, o vokiečiui siuvimas — nesudaro ano „savo kampo", kuriuo būtų bū-

dingas jo žvilgis į drabužio atsiradimą, todėl ir pasilieka anapus žodžio, tariančio šio amato mąstymą.

Tai rodo, kad mąstymas kaip būtybės interpretacija ir kalba kaip šios interpretacijos „kampas" sudaro vieną ir tą patį dalyką, tik svarstomą iš dviejų pusių: sakydami *mąstymas*, turime galvoje, *kad* būtybė yra interpretuojama; sakydami *kalba*, turime galvoje, *kaip* būtybė yra interpretuojama. Mąstymas yra interpretavimas veiksmo prasme, kalba yra interpretavimas veiksenos prasme. Bet veiksmo ir veiksenos perskirti negalima: nėra veiksmo be veiksenos ir nėra veiksenos be veiksmo. Užtat M. Heideggeris ir teigia: „Žmogus mąsto tiktai tiek, kiek (insofern) kalba" [12]. Tai nereiškia, kad kalba mąstymą patobulintų ar jį subrandintų, ar teiktų jam lytį, kaip tai ne kartą norima šį Heideggerio teiginį suprasti. Heideggerio „insofern" reiškia: *nekalbėjimas yra tuo pačiu ir nemąstymas.* Žodis „fern", glūdįs jungtuke „insofern", žymi *nuotolį* — ne tik erdvės, bet ir laiko prasme; būti gi „toli" laiko prasme reiškia *nebūti* — vis tiek, ar „jau nebebūti", ar „dar nebūti". Kiekvienu atveju, nesant kalbos, nėra nė mąstymo. Kas mąsto, tas interpretuoja; o kas interpretuoja, tas kalba, vadinasi, interpretuoja „savu kampu", nes „grynos" interpretacijos be skirtino „kampo" nėra ir negali būti. Tuo pačiu nėra ir negali būti nė „gryno" mąstymo be kalbos. *Kalba yra būtybės interpretacija.* Ji yra tasai „regėjimo kampas", kuriuo mąstymas aprėpia būtybės visumą.

Čia tad ir atsiskleidžia filosofinės kalbos *savitumas:* filosofinė kalba nėra filosofiniam mąstymui prijungta iš viršaus, bet ji yra savaiminga šio mąstymo ištara. *Filosofas mąsto tardamas.* Filosofuoti reiškia tarti tai ir taip, kas ir kaip yra mąstoma. Filosofiškai gi mąstoma yra visų pirma būtybė kaip tokia, o galutinai — būtis kaip filosofavimo prasmė. Todėl būtybė ir būtis yra mąstytojo ištariamos taip, kaip jis jas mąsto, regėdamas jas iš „savo kampo". „Mąstyme,— pasak M. Heideggerio,— būtis tampa kalba"; „kalba yra būties namai" [13]. Kitaip sakant, *kalboje būtis yra namie,* vadinasi, turi savą buveinę, kurią atskleidžiame tuo, kad mąstydami *tariame* ir kad „šis tarimas nėra mąstymo išraiška, o jis pats, jo ėja ir deja (Gang und Sang)" [14]. Šalia poezijos „filosofija yra ypatingai ryškus (ausgezeichnet) tarimo būdas" [15].

Tai ir apsprendžia filosofinės kalbos *pobūdį.* Visų pirma filosofinis žodis atsiskleidžia kaip *atviras.* Būdamas

savaimingas būtybės ir būties tarimas, žiūrint iš „savo kampo", filosofinis žodis niekad nėra uždaras bei aprėžtas termino prasme; jis visados lieka pajėgus priimti reikšmei, suvoktai ir iš „kito kampo". Čia glūdi filosofinių veikalų interpretacijos galimybė. Jei filosofinis žodis būtų uždaras, kaip yra uždari mokslo terminai, filosofinių veikalų taip lygiai neinterpretuotume, kaip neinterpretuojame mokslinių veikalų. Tačiau filosofo žodis yra „neišsemiamas pirmykštis žodis (Urwort)" [16] ir kaip tik šiuo savo neišsemiamumu interpretacijai prieinamas, nes interpretuojame tik tai, kas atvira. Tuo filosofinis žodis skiriasi nuo mokslinio žodžio, kuris visados yra *terminas*, vadisi, vienaprasmis aprėžtas ženklas arba formulė. Nuosekliai tad, kas nori filosofiją paversti mokslu, kovoja, pasak K. Jasperso, su filosofinio žodžio atvirumu, mėgindamas teikti jam aprėžtą bei racionaliai suvokiamą ženklo reikšmę [17]. Loginio pozityvizmo priekaištai filosofijai ir yra nukreipti į šį filosofinio žodžio atvirumą, reikalaudami, kad filosofinis žodis arba pasidarytų toks pat vienaprasmis kaip gamtamokslio terminai, arba prisipažintų esąs logiškai nepagrįstas ir todėl iš viso nesvarstytinas. Tačiau šiuo savo reikalavimu loginis pozityvizmas kaip tik ir parodo, kad jis nesuvokia mąstymo kaip interpretacijos esmės ir todėl jo tikslumą bei logiškumą mėgina matuoti gamtamokslio mastu. Tuo tarpu „mąstymo griežtumas,— kaip pastebi Heideggeris,— glūdi ne dirbtiniame, tai yra techniškai teoriniame sąvokų tikslume, o tame, kad tarimas pasilieka grynai būties plotmėje ir leidžiasi būti valdomas įvairiausių jos matmenų paprastumo" [18]. Filosofinėje kalboje „viešpatauja kitoks tarimas negu mokslinės ištaros. Be abejo, metafizinis požiūris (Vorstellen) turi taip pat sąvokų. Šios betgi skiriasi nuo mokslinių sąvokų ne tik apibendrinimo laipsniu... Metafizinės sąvokos yra iš esmės kitokios rūšies" [19]. Atvirumas ir uždarumas yra toji priešingybė, kuri metafizines sąvokas skiria nuo mokslinių sąvokų.

Filosofinio žodžio atvirumas ir sykiu negalimybė jo užskleisti vienaprasmiškai neleidžia filosofijai turėti *terminų* tikrąja jų prasme: „*terminus* — siena, ežia, riba, galas, pabaiga". Nes filosofinė kalba niekad neturi ribos ir tuo pačiu pabaigos; ji niekad nėra užbaigta savo reikšme ir todėl niekad nėra „termininio" pobūdžio. „Filosofija kaip visuma,— sako Jaspersas,— yra tikra neaprėžtybė (das Formlose) ir į visas puses atvirybė" [20]. Užtat filosofi-

jos žodis ir negali būti tiek ankštai įprasmintas, jog pakeltų tik vieną prasmę, išskirdamas visas kitas. „Filosofija kaip metafizika visados kalba daugiaprasme kalba"[21], kadangi ir pats šios kalbos objektas — būtybė kaip tokia — gali savo atvirybe priimti prasmių daugybę. *Filosofija iškreiptų savo objektą, jei jo atvirybę tartų uždarais žodžiais.* Todėl skųstis filosofijos „terminijos" stoka iš tikro reiškia skųstis filosofinio mąstymo stoka, nes filosofinė „terminija", jei šiuo vardu suprasime filosofinių ištarų aibę, ne į filosofavimą esti įnešama, bet iš filosofavimo išteka savaime. Atvirkščias vyksmas būtų tikra filosofavimo kliūtis. Kurti filosofinę „terminiją" iš anksto ir teikti ją jau kaip paruoštą reikštų atpalaiduoti kalbą nuo mąstymo, nes tokiu atveju pirma eitų žodis, o paskui tik šio žodžio taikymas minčiai. Šitoks gi, pasak Jasperso, „kalbos lyčių knibinėjimas (ein Basteln)" atitraukia filosofavimą nuo žmogaus ir lenkia jį į daiktą, kuriam ieškoma etiketės; kalba darosi savarankiška, o tokia „susavarankėjusi kalba yra savotiškas būdas išsilaisvinti iš filosofavimo reikmės (Anspruch)"[22] būti ir likti atvirai. Kuriant „terminiją", filosofija esti suvokiama kaip suma sąvokų, kurias galima vienaprasmiškai pavadinti ir todėl išmokti. Betgi čia pamirštama, kad kiekviena filosofinė sąvoka yra kaiti bei tįsi ne tik filosofijos istorijoje, bet net ir to paties filosofo mąstyme. M. Heideggerio jaunystės „Existenz" nėra tas pat, kas jo senatvės „Ek-sistenz", nekalbant jau apie „egzistencijos" prasmės įvairumą K. Jasperso, G. Marcelio ar J. P. Sartre'o veikaluose. Kaip tad būtų galima iš anksto „pasigaminti" terminą išreikšti „egzistencijos" prasmei? Šio žodžio prasmė gali būti tik *tiesiog* ištariama ir tik mąstymo visumoje suprantama. Tai tinka visoms filosofinėms sąvokoms. Filosofinių sąvokų kalbinis pavidalas kyla savaimingai, šį savaimingumą išreiškia žodžio atvirumu ir tuo būdu išskiria „terminą" kaip esmėje uždarą vienaprasmį ženklą.

2. Kalba kaip interpretacija

Įkūnydama savyje „regėjimo kampą", kuriuo filosofas žvelgia į būtybės visumą, kalba savaime ir būtinai tampa *konkrečia* mąstomąja interpretacija, tuo atskleisdama antrąjį narį dialektikos, slypinčios kiekvienoje interpreta-

cijoje. Kaip knygoje aiškinome, interpretuoti galima tik tai, kas atvira; sykiu betgi interpretuoti reiškia ir užskleisti. Teikdamas būtybės atvirumui tam tikrą vidurkį ir sutelkdamas būtybės visumą aplinkui šį vidurkį, filosofas aną atvirumą kaip tik uždaro ir tuo sukuria tam tikrą būtybės apmatą. Kiekviena interpretuota būtybė yra uždara „regėjimo kampu", kuriuo mąstymas žvelgia į jos atvirumą. Jei betgi, kaip sakyta, kalba yra šisai mąstymo „kampas", tai tuo pačiu ji yra ir būtybės atvirumo konkretus užskleidimas: *kalboje byloja būtybės apmatas.*

Tai ir pagrindžia kalbų įvairumą. Kadangi būtybės atvirumas pajėgia priimti neaprėžtą interpretacijų aibę, tai tuo pačiu ir šių interpretacijų konkretaus vykdymo arba kalbų gali būti aibė. Antra vertus, interpretacijų panašumas ar skirtingumas kalbas tai suartina, tai perskiria: kalbų panašumas ar skirtingumas yra ano „regėjimo kampo" panašumas ar skirtingumas. Šio teiginio tiesa gražiai regėti pavyzdyje, kurį pateikia H. Ammannas, palygindamas gyvulio pavadinimą vokiečių ir prancūzų kalboje: *Tier* ir *bête.* Pati gyvulio sąvoka bei mokslinė jo apibrėžtis yra tos pačios tiek vokiečiui, tiek prancūzui. Tačiau žodis „Tier" anaiptol nėra tapatus žodžiui „bête"— ne todėl, kad jis kitaip skamba, bet todėl, kad juo yra *kitaip* nusakomas „gyvulio skirtumas nuo žmogaus": vokiškasis „Tier" nusakąs „daugiau dorinį", prancūziškasis „bête" — „daugiau protinį" pobūdį šioje skirtybėje; žodyje „Tier" prasiveržiąs „slogus (dumpf) instinktyvumas", žodyje „bête"—„neprotingumas bei nesąmoningumas"; nepaisant sąvokos atitikmens, sako Ammannas, „gyvulio idėja prancūzui nėra ta pati kaip vokiečiui, ką galima pastebėti ir šių tautų elgsenoje su gyvūnijos pasauliu" [23].

Be abejo, galima su šiuo aiškinimu sutikti ar nesutikti. Tačiau ir kitoks žodžių „Tier" ir „bête" aiškinimas paneigtų ne juose slypinčią *skirtingą* interpretaciją, o tik konkretų šios interpretacijos *turinį.* Šia prasme tad ir pastebi E. H. Hengstenbergas, kad „kiekviena savarankiška kalba nurodo į *vienkartinį būdą,* kuriuo artinamės prie pasaulio daiktų" [24]. Palikime atvirą klausimą, ar tai vyksta pagal „vaizduotės kategorijų skirtingumą", kaip aną vienkartinį priėjimo būdą aiškina A. Gehlenas [25]. Bet jei vaizduotei ir pripažintume šį vaidmenį, tai jis reikštų ne ką kita, kaip tik tai, kad pradžioje kalba esti konkreti būtybės interpretacija *vaizdo* pavidalu, o savo išsivystymo eigoje ji įgyja *sąvokos* lytį arba, J. Lohmanno žodžiais ta-

riant, kalba esanti iš sykio „*nesąmoninga* žmonijos sąmonė", iš kurios „ilgo valymosi metu kyla *sąmoninga* sąmonė" [26], vadinasi, įvaizdžio pakeitimas pažiūra. Kalba esanti, pasak Lohmanno, „milžiniškas žmonijos savistabos (Reflexion) veiksmas" [27], kuris ligi šiol nėra baigęsis ir kurio įtaigaujama kalba darosi vis atsajesnė. Netekdama galimybės žodžio reikšmės kaitą išreikšti žodžio galūnėmis, vadinasi, skurdindama linksniavimą bei asmenavimą, kalba stabarėja, įtvirtindama žodį tam tikroje sakinio vietoje, kad jis išlaikytų savą reikšmę. „Galūnėmis neturtingų kalbų sakiniai,— sako A. Gehlenas,— tampa topografinėmis arba vietos apspręstomis schemomis" [28], galimomis išreikšti net matematiniais ženklais ar formulėmis [29].

Nuosekliai tad svetima kalba yra mums *svetima* ne tik todėl, kad ji kitaip skamba, bet visų pirma todėl, kad ji yra mums *nesava* joje įsikūnijusia būtybės interpretacija. „Pasaulio būvis yra kalbiškai suręstas",— gražiai pastebi H. G. Gadameris [30]. Tai „interpretuotasis pasaulis — die gedeutete Welt" (R. M. Rilke), kuriame buvojame, niekur neregėdami „grynojo pasaulio", kadangi neturime aplink save nieko, ko nebūtume *pavadinę*. Kiekvienas daiktas daiktelis turi „vardą", o vardas apsprendžia, vadinasi, interpretuoja. „Tai, kas lieka principiškai nepavadinta,— sako R. Hönigswaldas,— yra principiškai ir neapspręsta, o kas yra principiškai neapspręsta, tas yra ir nepažįstama" [31]. Tokiame nepavadintame „gryname pasaulyje" buvoja tik tas, kas nekalba, būtent gyvulys. Tuo tarpu žmogus „taria daiktus" (R. M. Rilke), juos apspręsdamas ir tuo pačiu juos perkeldamas iš „grynojo buvimo" į interpretuotąjį buvimą. „Mąstomasis dalykas,— pastebi Hönigswaldas,— kiekvieną sykį yra nešinas antspaudu tos kalbos, kuria jis mąstomas" [32]. Užtat kiekviena kalba ir yra „pažiūra į pasaulį" (W. von Humboldt). Nesidalindami šia pažiūra, mes tuo pačiu nesidalijame nė šia kalba — ne jos, pasak W. von Humboldto, „garsine forma", kurią visados galima išmokti, bet jos „vidine dvasia", kurios niekad negalima išmokti. Nes pasisavinti tos ar kitos kalbos vidinę dvasią reikštų pasisavinti aną „regėjimo kampą", kuriuo kalba iš tikro ir yra. Tačiau tai reikštų pasisavinti *svetimą* „kampą", kadangi *savą* „kampą" mes jau turime mums duotą gimtąja kalba. Gimtoji kalba jau yra apsprendusi mūsų vienkartinį artinimąsi prie būtybės, ir mes nebegalime kitaip žiūrėti į pasaulį, kaip tik savosios kalbos „regėjimo kampu".

Iš čia ir kyla nenugalimos sunkenybės suprasti pasaulį, ištartą svetima kalba. Kasdienoje įsitvirtinusi nuomonė, esą tai yra galima, reikią tik svetimą kalbą gerai išmokti, yra kilusi iš sampratos, kad kalba esanti susižinojimo priemonė. Moksle ir įprastiniuose žmonių santykiuose ji tokia iš tikro ir yra. Tačiau susižinojimas yra pats paviršutinysis kalbos sluoksnis; jis yra tikrovinis, bet jis sudaro tik kalbos kevalą arba aną Humboldto „garsinę formą". Ten gi, kur kalba skleidžia pačią savo esmę, arba „vidinę dvasią", kaip tai yra filosofijoje ir poezijoje, ji peržengia susižinojimą ir virsta būtybės interpretacija ir būties atvyka. Šią interpretaciją ir atvyką suprasti galima tik tiek, kiek jos „regėjimo kampas", ištartas svetima kalba, atitinka manąjį „regėjimo kampą", ištartą gimtąja kalba. Ir juo labiau šie „kampai" skiriasi, juo kita kalba interpretuotas pasaulis lieka man svetimesnis. Čia negelbsti joks vertimas, nes vertimas supratimo neteikia; vertimas supratimu remiasi. Tuo tarpu šisai verstinis „supratimas" yra visados tik apytikris, o ne kartą svetimos kalbos pridengtas net tiek, jog kelio į jį rasti negalime.

Pavyzdžių šiai negalimybei kalbotyra teikia ik valios. Sakysime, J. Lohmannas nurodo, kad indoeuropiečių kalbų sakinio žodis žymįs *objektą* (Gegenstand), tuo tarpu semitų-chamitų kalbų sakinio žodis žymįs *būklę* (Situation). Be abejo, priduria Lohmannas, „sakinys pats savyje visuomet reiškia tiek santykį su objektu, tiek santykį su būkle. Tačiau anų kalbos tipų sakinio sąrangoje ir žodžio daryboje šie santykiai yra vienašališkai statomi pirmon vieton" [33]. Kitaip sakant, žodį bei sakinį indoeuropiečių kalbose apsprendžia pats mąstomasis *objektas*, o semitų-chamitų kalbose — mąstomojo objekto *padėtis*. Regėti gi pasaulį objekto pavidalu ir regėti jį būklės pavidalu yra du visiškai skirtingi „regėjimo kampai". Kas tad mąsto pasaulį kaip objektą, vargu ar gali *suprasti* pasaulį, mąstomą kaip būklę. Čia yra pagrindas, kodėl Krikščionybė jau du tūkstančiai metų kankinasi su psalmių vertimu į indoeuropiečių kalbas, nes *versti* psalmes, sukurtas semitų kalba, reiškia jose vaizduojamas *būkles* paversti indoeuropiečių kalbų nusakomais *objektais* ir tuo pačiu teikti psalmių pasauliui jau visai kitokį pobūdį. Štai kodėl psalmės nė į vieną indoeuropiečių kalbą nėra „gerai" išverstos — vis tiek, ar jos būtų verstos iš originalo, ar iš kurio kito — dažniausiai lotyniškojo — vertinio [34].

Dar ryškesnis svetimos pasaulio interpretacijos pavyz-

dys yra pateiktas A. Gehleno. Jis teisingai pastebi, kad indoeuropiečių kalbos griežtai skiria daiktavardį nuo veiksmažodžio: tai pagrindinės indoeuropinio mąstymo kategorijos, žinomos *būsmo* (esse) ir *tapsmo* (fieri) vardais. Ginčas, kad esąs pasaulis — būsmas (Parmenidas) ar tapsmas (Heraklitas) — vyksta indoeuropiečių tautų mąstyme nuo neatmenamų laikų. Tiek budistiškoji nirvana, tiek krikščioniškoji eschatologija yra atremtos į šias kategorijas: ir vienur, ir kitur tapsmas pereina į gryną būsmą, todėl tapsmas niekad nėra ir negali būti tapatus būsmui, daiktas nėra tapatus veiksmui, ir daiktavardis nėra tapatus veiksmažodžiui. Veiksmažodiniai daiktavardžiai, kaip *bėgiojimas, kalbėjimas, rašymas,* nėra jokie tarpininkai tarp daikto ir veiksmo, kadangi jie reiškia ne daiktą, o veiksmą, tik nusakytą atsietiniu būdu, vadinasi, veiksmą savyje, neišreikštą laiko ar asmens matmeniu, kaip tai yra paties veiksmažodžio srityje, pvz., bėga, kalbėjo, rašys. Bet štai, nurodo Gehlenas, esama kalbų,— tai Uralo—Altajaus tautų kalbos,— kurios skirtumo tarp daiktavardžio ir veiksmažodžio nepažįsta; jos asmenuoja daiktavardį ir linksniuoja veiksmažodį: daiktas ir veiksmas čia yra tolygūs. Kaip tad galėtume mes, indoeuropiečiai, suprasti tokią tolygybę ir įsijausti į jos pagrindą? Gehleno nuomone, šitokios pasaulio interpretacijos, kurioje daiktas ir veiksmas yra tapatūs, mes pasisavinti neįstengiame [35]. Mes galime anų kalbų išmokti, tačiau jomis reiškiamas priėjimas prie būtybės visados liks mums svetimas. Anų kalbų keliu eisime prie būtybės, vedami tik gramatikos taisyklių, o ne pačios kalbos vidinės dvasios.

Pridurkime dar vieną lietuvišką pavyzdį. Būdama indoeuropiečių kalbų šeimos narė, lietuvių kalba kitų Europos kalbų atžvilgiu nevykdo, be abejo, tokios skirtingos pasaulio interpretacijos, kaip semitų-chamitų ar Uralo—Altajaus tautų kalbos. Vis dėlto ir joje esama tam tikro „regėjimo kampo", kuris kitų kalbų žmonėms vargu ar įmanomas suprasti. Sakysime, lietuvių kalbos veiksmažodžio 3-iasis asmuo visuose vientisiniuose laikuose turi tą pačią lytį tiek vienaskaitai, tiek daugiskaitai: jis ar jie dirba, dirbo, dirbdavo, dirbs. Tai reiškia: lietuvio „regėjimo kampas", išeinąs aikštėn šia kalbos lytimi, užgriebia veiksmą, bet neužgriebia veikėjo. O kadangi pats veiksmas visur ir visados yra toks pat, vis tiek, ar jį atliktų vienas, ar daugelis, todėl ir šios *veiksmo tapatybės* ištara lietuviui irgi yra visur ta pati. Lietuvis taria, *kad* veikia,

bet jis palieka netaręs, *kiek* veikia: jam skaičius veiksmo neįtaigauja. Tuo tarpu kitos indoeuropiečių kalbos — ar visos, autorius pasakyti negali — savo „regėjimo kampu" apima ir veiksmą, ir veikėją, šiojo *skaičių ir kartais net* lytį (pvz., rusų kalba), todėl teikia 3-iajam veiksmažodžio asmeniui vienokią formą, jei veikėjas yra vienas, o kitokią, jei veikėjų yra daugelis. Nuosekliai tad šių kalbų žmonės tik gramatiškai galėtų *išmokti* praleisti iš savo „regėjimo kampo" veikėjų skaičių ir kalbėti taip, tarsi visur veikėjas būtų tik vienas; tačiau vargu ar jie galėtų *suprasti* mūsąjį lietuviškąjį „daugelio" neskyrimą nuo „vieno", kaip kad, pavyzdžiui, vokietis nesupranta, kodėl „zwei Weiber" lietuviškai vadinasi „dvi bobos", o ne „du bobos", kadangi skaičius vokiečių kalboje lyties neįtaigauja. Lietuviškojo veiksmažodžio veikslų — trukmės ir baigties — sklaida būtų dar ryškesnis tokios skirtingos pasaulio interpretacijos pavyzdys, nes jis atskleistų lietuviškąjį žmogaus *santykį su laiku*, didžiai skirtingą nuo kitų tautų santykio. Tačiau tai vestų mus jau per toli į lietuvių kalbos filosofiją.

Šitoje vietoje susiduriame su *filosofinio vertimo* abejotinumu. Kad poezijos išversti svetimon kalbon neįmanoma, yra aišku savaime. Bet kaip yra su filosofija? Mūsiškis dažnas skundas, esą mums stinga filosofinės terminijos, lyg ir rodytų, kad vertimo atžvilgiu filosofija prilygsta mokslui. Kaip mokslo veikalą galima tiksliai išversti, išmokus jo kalbą,— tuo remiasi mokslo išdavų sklidimas pasaulyje,— taip esą galima išversti ir filosofinį veikalą, reikią tik turėti atitinkamų „terminų". Be to, argi didžiųjų filosofų veikalai nėra išversti į didžiąsias kalbas? Ar tad ši istorinė tikrybė nepadaro mūsų klausimo *tuščio*? Akyliau betgi pažvelgus, visa tai pasirodo labai abejotina. „Kas gi iš tikrųjų yra verčiama?— klausia R. Hönigswaldas.— Be abejo, ne žodis, o jo prasmė"[36]. Tačiau kaip tik čia ir prasideda sunkenybės. Prasmę reikia suprasti, o suprasti reiškia būti prasmę nešančios kalbos kalbančiuoju, vadinasi, būtybės interpretu ana kalba. Kitaip sakant, žodžio prasmei suprasti reikia, kad šis žodis būtų mano *gimtasis žodis*. Bet kaip tuomet šią prasmę ištarti kita kalba, į kurią norime versti ir kurios „regėjimo kampas" yra kitoks negu mūsiškis? „Prasmė turi būti vertime išlaikyta",— reikalauja H. G. Gadameris. Ir vis dėlto jis priduria: „Ji turi išeiti aikštėn nauju būdu"; šis gi naujas būdas yra jau nebe vertimas, o tolimesnis ar artimesnis

prasmės *aprašymas*, taip kad, pasak Gadamerio, „kiekvienas vertimas jau yra interpretavimas"[37]. Tai paskatina J. Lohmanną tiesiog siūlyti „atsisakyti versti sąvokas, pakeičiant jas atitinkama interpretacija"[38].

Dar griežtesnis yra šiuo atžvilgiu M. Heideggeris. Filosofijos vertimo iš esmės jis neneigia, tačiau pastebi, kad „net ir labai rūpestingai aiškinantis kalbą filologiškai, reikia visų pirma kreipti mąstymą į patį dalyką", nuolatos klausiant, „kaipgi čia iš tikro yra su tuo dalyku"[39]. Šis gi klausimas reikalauja suprasti dalyko interpretaciją, įvykdytą kalboje, iš kurios norime versti. Kitaip vertimas būtų dalyko klastojimas. Kalbėdamas apie tokius graikų filosofijos žodžius, kaip „hypokeimenon" („dalyko branduolys") ar „symbebēkōta" („dalyko savybės"), Heideggeris sako, kad „šie pavadinimai nėra kokie primestiniai vardai. Juose byloja <...> graikiškasis būtybės būties patyrimas apskritai"[40]. Bet štai romėniškai lotyniškasis mąstymas juos išsivertė: „Ir šis graikiškų vardų išvertimas į lotynų kalbą anaiptol nebuvo,— pasak Heideggerio,— bereikšmis dalykas, kaip tai manoma dar ir šiandien. Užu šio tariamai žodinio vertimo slypi graikiškojo patyrimo perkėlimas į kitokį mąstymo būdą. Romėniškasis mąstymas perėmė graikiškuosius žodžius, neturėdamas tapataus pirmykščio patyrimo; jis perėmė atskirus žodžius (Wörter), bet ne graikiškąjį žodį (Wort). Todėl Vakarų mąstymo atitrūkimas nuo žemės (Bodenlosigkeit) ir prasideda šiuo vertimu"[41]. Lotyniškasis vertimas, paaiškina Heideggeris kitoje vietoje, „suardo tikrąją graikiškojo žodžio pavadinamąją galią (Nennkraft)" ir tuo pradeda „pirmąjį tarpsnį vyksmo, kuriuo pradinė graikiškosios filosofijos esmė yra susiaurinama bei iškreipiama"[42].

Heideggerio priekaištas lotyniškajam graikiškosios filosofijos vertimui tinka bet kuriam filosofiniam vertimui. Kiekvienas filosofijos vertimas suardo pradinę jos prasmę todėl, kad perkelia jos sąvokas į kitokią pasaulio interpretaciją. Tai nuostabiai ryškiai parodo pagrindinės filosofinės sąvokos, būtent *tiesos, pavyzdys*. Pradėję Vakarų filosofiją, graikai pavadino tiesą „alētheia". Iš pažiūros šis žodis atrodo kaip ir daugybė kitų tiesos pavadinimų: *veritas, Wahrheit, istina,* galop ir lietuviškasis *tiesa*. Pažvelgus betgi į jį atidžiau, jis atsiskleidžia kaip nepaprastai nuostabus vardas, būtent: *graikai nusako tiesą neiginiu,* nes žodis „alētheia" yra *neigtukas;* jis priklauso tai pačiai grupei žodžių, kaip „abynaton — nenugalima-

sis", „akineton — nejudamasis", „apatheia — neskausmingumas, nejautrumas", „arithmia — netaisyklingumas", „apeiron — neaprėžtybė" ir t. t. Koks tad turi būti būtybės patyrimas, kad jos tiesa būtų ištarta *neigiamuoju* būdu? To suvokti negalime, nes mums *tiesa* yra pati teigiamybė, todėl ir mūsų žodis „tiesa" nė kiek neatitinka graikiškojo žodžio „alētheia". M. Heideggeris verčia „alētheia" vokišku žodžiu „Unverborgenheit — nesislėpimas": „Tiesa yra būtybės kaip būtybės nesislėpimas" [43]. Tačiau gilesniam graikiškojo „tiesos" vardo supratimui bei pergyvenimui tai nieko nepadeda. Užtat savo metu P. Wustas ir klausė, ar Heideggeris sava kalba kartais mūsų nemulkina: „Argi nesislėpimas ir tiesa yra tas pats dalykas?" [44] Iš tikro, kodėl tiesa būtų tai, kas nesislepia? Nusakant tiesą kaip nesislėpimą, visos mūsojo mąstymo sąvokos netenka ryškumo; tiesa kaip nesislėpimas lieka anapus mūsojo „regėjimo kampo", todėl nieko mums nė nesako. Pagrindinė filosofijos sąvoka ir net galutinis jos siekinys dingsta kažkokiuose rūkuose. Gal tik Dievui taikant tiesą nesislėpimo prasme, šie rūkai kiek prasisklaido, nes Dievas yra ir tegali būti tiesa tik apsireikšdamas, vadinasi, nesislėpdamas. Galimas daiktas, kad graikai šį teologinį tiesos atžvilgį ir turėjo galvoje, pavadindami tiesą neiginiu; vadinasi, jų „regėjimo kampas" yra buvęs religinis. Jei betgi ši samprata būtų teisinga, tai ji tik patvirtintų filosofinio vertimo abejotinumą, nes nė vienas indoeuropinis *tiesos* pavadinimas ano graikiškojo teologinio „kampo" neišreiškia; jo gi neišreikšdamas, jis graikiškąją tiesos sampratą tik žaloja ir net iškreipia. Šis pavyzdys — mutatis mutandis — tinka ir visoms kitoms filosofinėms graikų sąvokoms, išverstoms į lotynų kalbą; jis tinka ir viduramžių filosofijos lotyniškosioms sąvokoms, išverstoms vėliau į tautines Europos kalbas. Visi šie vertiniai yra perkėlę anas sąvokas į joms visiškai *kitą* „pasaulį", todėl jas jau savotiškai interpretavę.

Filosofinio vertimo abejotinumas atskleidžia mums *gimtosios kalbos* reikšmę filosofijai. Juk jeigu kalba yra „regėjimo kampas", iš kurio žiūrėdamas mąstytojas interpretuoja būtybę, tai gimtoji kalba yra savaimingas tokio „kampo" įsigijimas ir tuo pačiu tikrovinis įsijungimas į tą ar kitą visiškai konkrečią pasaulio interpretaciją. Kanto žodžiais tariant, gimtoji kalba yra mąstymo „a priori", kuriuo yra apsprendžiamas mąstomasis objektas. Ji visados yra asmeniui *duomuo,* vadinasi, ankstesnis da-

lykas negu pats asmuo. Be abejo, asmuo gali savo mąstymu šį jam duotąjį „regėjimo kampą" arba „a priori" pripildyti nauju turiniu ir tuo būdu praturtinti gautąją pasaulio interpretaciją, bet jis negali susikurti naujo „regėjimo kampo", kadangi negali susikurti naujos kalbos. „Asmuo,— pasak R. Hönigswaldo,— apvaldo (pažintiniu būdu.— *Mc.*) daiktus, tik pirmykščių ženklų sistemai tarpininkaujant (im Medium)" [45]. Šisai gi tarpininkas arba ana pirmykščių ženklų sistema ir yra gimtoji kalba. Ji apima visa, todėl visa savuoju „kampu" ir apsprendžia. Iš gimtosios kalbos neištrūksta niekas, su kuo tik žmogus savu pergyvenimu ar savu mąstymu susiduria. Užtat jei pasaulis, kaip sakyta, yra „kalbiškai suręstas" (H. G. Gadamer), tai ši jo sąranga pirmų pirmiausiai ir apsireiškia gimtojoje kalboje. Gimtosios kalbos dėka mes perimame ir istorijos eigoje nešame „mūsąjį pasaulį".

Šia prasme tad ir sakoma, kad kiekvienas filosofuoja istorinio akiračio rėmuose, o pats artimiausiasis akiratis yra gimtoji kalba kaip istorinis veiksnys ir „pirmykštė galia" (R. Hönigswald). Tai ji įjungia mūsų mąstymą į laiko vyksmą; tai ji šį vyksmą savimi atspindi — kalbos istorija visados yra kartu ir mąstymo istorija; tai ji galop mūsų mąstymą apvaisina, teikdama jam kūrybinių skatulių. Todėl teisingai pabrėžia J. B. Lotzas, kad jei žmogus visu savimi — tiesiog asmeniškai — nesuauga su savo gimtąja kalba, tai „jis pats išsijungia iš istoriškai susikrovusio turto ir ima kalboje regėti tik primityvaus susižinojimo priemonę. Toks žmogus nebegyvena ne tik savo kalboje, bet net nė kalboje apskritai. Gi mąstymas, kuris atsipalaiduoja nuo kalbos, neišvengiamai sūsta, kaip sūsta ir pati kalba, nebepripildoma mąstymu" [46]. Tai nuoroda, liečianti ypač tuos žmones, kuriems lemta atsidurti už erdvinių tautinės bendruomenės sienų. Būdami verčiami naudotis susižinojimui svetimos tautos kalba, šie žmonės — ypač tolimesnieji jų palikuonys — pradeda ir gimtąją kalbą pergyventi tiktai kaip susižinojimo priemonę ir tuo pačiu ją susinti, susindami ir savąjį mąstymą. Ši grėsmė lietuviškajai išeivijai yra tokia pat tikrovinė kaip ir bet kuriai kitai. Užtat nuojauta, kad lietuviškoji filosofija tremtyje baigsis atvykusiųjų iš Lietuvos darbais, darosi visiškai pagrįsta, nes *gimtosios kalbos išmokti negalima.* Vaikas kalbėti ne išmoksta, bet jis kalbėti *pradeda.* Žmogaus apsprendimas kalbai —„ne toks savas kaip ir vaikščioti stačiomis" (H. Ammann) — prasiveržia ir susiklosto

kaip tik gimtąja kalba: *žmogus ima ir pradeda kalbėti* taip lygiai, kaip jis ima ir pradeda vaikščioti. Kaip vaikščioti *išmoksta* tik tie, kurie turi dirbtines kojas (protezus) arba yra buvę paraližuoti, taip ir gimtąja kalba kalbėti „išmoksta" tik tie, kurie buvo jos jau nebetekę; išmoksta ją kaip svetimą kalbą, su kuria jie niekad nesuauga, kaip medinė koja niekad nesuauga su kūnu[47]. Arba gimtoji kalba yra iš tikro *gimtoji*, vadinasi, ta, kuria žmogus kalbėti pradeda ir ja kalba, arba ji yra tik „tėvų ir protėvių kalba", vadinasi, tokia, kuria žmogus domisi, jos mokosi, ja gal net didžiuojasi, kuri tačiau jam nebėra duomuo, o tik vėlesnioji prietapa, kaip ir kiekviena kita *išmoktoji* kalba. *Išmokti gimtosios kalbos yra prieštaravimas savyje*, nes „gimti" ir „išmokti" neigia vienas kitą: ančiukas plaukti „neišmoksta"; plaukti išmoksta tik žmogus.

3. Metafizika ir lietuvių kalba

Šio priedo pradžioje sakėme, kad mąstymas kalbos nesumetafizina; jis tik atskleidžia tai, kas kalboje jau yra metafiziška, nes tarp mąstymo ir kalbos tėra veiksmo ir veiksenos skirtumas: mąstymas vyksta kalboje ir kalba. Todėl kalba visados yra nuoroda į mąstymo pobūdį. Nūn, teiraudamiesi, kiek metafiziška yra lietuvių kalba, tuo pačiu teiraujamės, *kiek lietuvių kalba yra pajėgi nusakyti būtybę*, kadangi būtybė kaip tokia yra tikrasis metafizikos objektas. Galimybė gi nusakyti būtybę priklauso nuo veiksmažodžio *būti*. Jo lytys bei šių lyčių prasmė padaro tą ar kitą kalbą daugiau ar mažiau tinkamą metafizikai arba, tiksliau kalbant, apreiškia didesnį ar mažesnį tos ar kitos kalbos, o tuo pačiu ir tautos mąstymo metafiziškumą, nes veiksmažodžio *būti* lytyse jau glūdi pradinės metafizinės įžvalgos, ištariamos šiomis lytimis. Kur tad veiksmažodis *būti* yra gausus savo lytimis bei šiųjų reikšme, ten ir metafizikos galimybės yra didesnės negu ten, kur šis veiksmažodis yra suskurdęs. Tai anaiptol nereiškia, kad pats veiksmažodžio *būti* turtingumas jau kildintų metafiziką kaip refleksinį būtybės apmąstymą. Tai tik reiškia, kad šisai turtingumas sudaro stiprią bei lengviau panaudojamą atramą tam, kuris filosofuoja. Ir priešingai, veiksmažodžio *būti* suskurdimas metafizikos nesunaikina; vis dėlto jis apsunkina metafizinį apmąstymą, kadangi *būti* yra jam pagrindinis žodis.

Pastarąjį atvejį kaip tik randame lotynų kalboje. Neinterpretuodami pasaulio kaip būnančiojo apskritai, vadinasi, neturėdami savam regėjimui metafizinio „kampo", romėnai nesukūrė būtybei pavadinti net nė vardo. Žodis *ens* yra vėlyva dirbtinybė, pasigaminta graikiškojo *on* pavyzdžiu, tačiau nekilusi iš paties veiksmažodžio *esse* vidinio skleidimosi: veiksmažodis *esse* neturi nei esamojo, nei būtojo laiko dalyvių ir tuo pačiu negali savaimingai nusakyti būtybės nei kaip esančiosios, nei kaip buvusiosios. Net ir pati lytis *est*, pagrindinė logikai ir metafizikai, reiškia, pasak lotynų kalbos žinovų (W. Böder), ne tiek *yra*, kiek *aš tai manau* — *id censeo*[48]. Gramatika priskiria lotyniškąjį *esse* netaisyklingųjų, vadinasi, suirusių bei stiglių veiksmažodžių grupei (verba anomala). Tai ženklas, kad pats romėnų mąstymas yra buvęs nemetafizinis savo sąranga. Todėl viduriniųjų amžių filosofavimas lotynų kalbos ištaromis turėjo sunkiai rungtis su lotyniškojo *esse* skurdu ir dirbdintis lyčių bei žodžių, neturinčių atramos lotynų kalbos dvasioje, pvz., *aseitas, entitas, identitas, quidditas* arba nelinksniuojamieji *esse, fieri, posse, possest* ir kt. Nebebūdama niekam *gimtoji*, lotynų kalba viduriniaisiais amžiais buvo tik *išmokta* ir todėl nebejautri dirbtinybėms. Filosofinio žodžio atvirumas, toks aiškus kiekvienoje filosofijoje, išreikštoje gimtąja kalba, lotyniškojoje filosofijoje dingsta, virsdamas *terminu* ir tuo sukaustydamas patį mąstymą. Sakysime, žodis *existentia*, vienaprasmis viduriniaisiais amžiais, vėliau pasirodė esąs visiškai neaiškus, kadangi mes negalime žinoti, ką gi jis iš tikro romėnams yra reiškęs: mes negalime įsijausti, kokiu „kampu" reiktų žvelgti į būtybę, kad jos buvimą būtų galima nusakyti žodžiu *ex-sistere*=„iš-stoti". Nesant žodžiui *existere* gimtuoju žodžiu, buvimo pavadinimas *existentia* yra greičiau panašus į cheminę formulę negu į gyvą bei atvirą filosofinį žodį.

Jei dabar lotyniškąjį *esse* palygintume su lietuviškuoju *būti*, tai anasai atrodytų tarsi elgeta karalaičio akivaizdoje: toks yra šiojo lyčių įvairumas ir tokia plati jų apimtis, jog iš tikro reikia tik stebėtis. Lietuviškasis *būti* yra vertas išsamios filosofiškai kalbinės studijos, nes tik tada atsiskleistų anos savaimingos metafizinės įžvalgos, nuojautos ir nuovokos, kurios yra įaustos į šio veiksmažodžio lyčių pilnybę. Mūsajame priede galime aptarti anas įžvalgas ir tuo būdu žodžio *būti* plotą tik probėgomis.

Bendriausia prasme veiksmažodis *būti* nusako buvimą.

Iš sykio atrodo, kad tai pati akivaizdybė, nereikalaujanti jokių ypatingesnių svarstymų. Atkreipus betgi dėmesį į tai, kad *buvimas* gali vykti ir iš tikro vyksta įvairiausiu būdu, vadinasi, kad buvimo tikrovė visados yra sykiu jau ir tam tikra *būsena* ir kad šios būsenos nešėjas arba subjektas visados yra *būtybė*, veiksmažodis *būti* virsta gilaus susimąstymo objektu. Būtybės būsena yra juk neaprėpiamo ploto. Būdama, kaip knygoje aiškinome, atvira pati savimi, ji įstengia buvoti įvairių įvairiausiu būdu. Nuosekliai tad ir veiksmažodis *būti* yra tiek metafiziškai reikšmingas, kiek jis yra pajėgus išsemti būtybės būsenos plotą. Lotyniškasis *esse*, kaip minėjome, yra būtybės būsenos ploto atžvilgiu labai siauras; jis nepajėgia ištarti nei *buvimo*, skolindamasis svetimą žodį (existere), nei *būtybės*, griebdamasis dirbtinio žodžio (ens), nei *būsenos*, nusakydamas šiąją taip pat dirbtine lytimi (modus „essendi"). Tuo tarpu lietuviškasis *būti* pasirodo esąs visais šiais atžvilgiais pajėgus pats iš savęs ir todėl reikšmingas metafizikai irgi pačiu savimi.

Pirmoji metafizinė lietuviškojo *būti* savybė yra *pirmykštė jo pilnatvė*. Ką tai reiškia, gali mums paaiškinti J. Lohmanno pastaba, kad senovėje indoeuropiečių žodis *būti* nusakė „esmės ir prietapos (wesenhaftes und akzidentelles Sein) junginį", pvz., *jis yra žmogus* ir *jis yra ligonis:* ta pati lytis *yra* taria tiek esmę (žmogus), tiek prietapą (ligonis) [49]. Tačiau istorijos eigoje anas junginys išsivystė dviem priešingomis linkmėmis. Indoeuropiečių kalbų Vakaruose (ispanų, portugalų, airių kalbose) prietapai nusakyti atsirado naujas žodis, o *būti* liko aprėžtas tik esmės ištaromis. Sakysime, ispanų kalbos veiksmažodis *ser* nusako tik tai, kas yra esmiška (*es* el hombre — jis *yra* žmogus); gi tai, kas yra atsitiktina bei praeinama, nusako žodis *estar* (*está* enfermo — jis *yra* ligonis). Tuo tarpu indoeuropiečių kalbų Rytuose lytis *yra* visiškai išnyko arba bent stipriai apnyko: tiek esmė, tiek prietapa čia yra nusakomos (arba bent *gali* būti nusakomos), nebetarpininkaujant veiksmažodžiui *būti*. Tai ypač ryšku rusų kalboje: *on čelovek — jis yra žmogus* ir *on bolen — jis yra ligonis* nebeturi jokios jungties, nes rusiškojo veiksmažodžio *bytj* lytis *jestj* reiškia nebe *yra* paprastojo buvimo prasme, o tai, kas vokiškai nusakoma ištara *es gibt* arba prancūziškai *il y a*, vadinasi, *yra čia pat, yra po ranka, yra prieinama ar pasiekiama*, pvz., *yra* duonos, vandens, daug žmonių ir t. t. [50] Tuo tarpu lietuviškasis *būti*

yra išlaikęs pirmykštį indoeuropietišką esmės ir prietapos junginį ligi pat mūsų dienų: jis nėra nei susiaurėjęs, kaip ispanų ar portugalų kalboje, nei išnykęs, kaip rusų kalboje. Įžvalga, kad tiek būtybės esmė, tiek jos prietapa metafiziškai *būna lygiomis,* tebėra įausta į lietuviškojo *būti* pajėgumą išreikšti šią lygybę ta pačia lytimi *yra.* *Visa,* kas yra, *yra.*

Antra, lietuviškasis *būti* yra metafiziškai reikšmingas tuo, kad jis turi *skirtingą lytį nusakyti pačiam buvimui.* Kiekvienoje kalboje žodis *yra* turi loginę ir ontologinę prasmę: jis reiškia ir loginę jungtį ištaroje, ir ontologinę būtį tikrovėje. Tokiuose posakiuose, kaip *dangus yra mėlynas* ir *Dievas yra,* aiškiai atsiskleidžia žodžio *yra* prasmės dvejybė. Tardami, kad *dangus yra mėlynas,* nusakome mėlynos spalvos priklausomybę dangaus skliautui — daugiau nieko; mūsų minties svoris gula čia ne ant žodžio *yra,* bet ant žodžio *mėlynas;* žodis *yra* tik sujungia dangų su mėlyna spalva mūsajame spręsme ir todėl priklauso loginei plotmei. Tokiu atveju žodis *yra* nėra savarankiškas, todėl kai kuriose kalbose jo gali ir nebūti: rusų kalboje visados, lietuvių kalboje kai kada; užuot sakę *dangus yra mėlynas,* galime lietuviškai lygiai ta pačia prasme tarti, kad *dangus mėlynas* ar kad *jis mokytojas* [51]. Tuo tarpu tardami, kad *Dievas yra,* nusakome jau nebe jungtį, o *patį buvimą;* čia žodis *yra* nieko nejungia, todėl yra savarankiškas, pats savimi nešdamas mūsų mintį. Užtat A. Gehlenas sutaria su J. Lohmannu, kad žodis *būti* indoeuropiečių kalbų pradžioje yra buvęs „tikras veiksmažodis, turįs konkrečią reikšmę" [52], ir kad ši reikšmė žymėjusi „visų pirma konkretų ko nors buvimą tam tikroje vietoje" [53].

Ir štai kaip tik šiam konkrečiam buvimui nusakyti lietuviškasis *būti* yra išvystęs skirtingą lytį, kurios, jei autorius neklysta, nerandame jokioje kitoje indoeuropiečių kalboje. Lietuviškojo *būti* esamasis laikas turi *dvi* lytis: 1) *aš esu, tu esi, jis yra; mes esame, jūs esate, jie yra* ir 2) *aš būnu, tu būni, jis būna; mes būname, jūs būnate, jie būna* arba *aš būvu, tu būvi, jis būva; mes būvame, jūs būvate, jie būva.* Lytys *būna* ir *būva* prasmės atžvilgiu yra visiškai vienodos; garsiniu tačiau požiūriu skambesnė yra lytis *būna,* todėl ji šioje knygoje ir tevartojama. Galimas daiktas, kad lytis *būna—būva* yra susidariusi „analogiškai pagal kitų panašios šaknies veiksmažodžių esamojo laiko formas": pagal *žūnu, griūnu* susidarė *būnu,* pagal *žūvu,*

griūvu — *būvu*. Taip pat galimas daiktas, kad ši lytis yra naujesnė, palyginus ją su gramatikos vadinamomis „norminėmis formomis *esu, esi, yra*" [54]. Kiekvienu betgi atveju ši lytis yra kilusi iš veiksmažodžio *būti:* tai yra jo paties išsiskleidimas, o ne koks papildas kitu veiksmažodžiu, kaip, sakysime, lotyniškasis *esse* yra papildomas *existere*, norint nusakyti patį buvimą [55].

Koks yra metafizinis lyties *būna* svoris? Visų pirma ši lytis nėra ir negali būti loginė jungtis. Lietuviškai negalima tarti *jis būna žmogus* arba *jis būna ligonis;* šie sakiniai yra galimi, tik papildžius juos kuria nors aplinkybe, vadinasi, suteikus lyčiai *būna* nebe jungties, o savarankiško veiksmažodžio prasmę, pvz., *išgėręs jis būna geras žmogus* arba *išgėręs jis būna ligonis*. Tokiais atvejais *būna* nejungia ištaros dalių, o pabrėžia *buvimą* (gerumo, ligūstumo). Vis dėlto lytimi *būna* ištartas buvimas nėra atsietinis: *„būna" taria buvimą būklėje*, vadinasi, vykstantį tam tikromis aplinkybėmis (vietos, laiko, būdo). Lietuviškai negalima sakyti *Dievas būna*, jei kalbame apie jo buvimą ar nebuvimą apskritai. Atsietiniam buvimui reikšti tarnauja lytis *yra* („Dievas *yra*" arba „Dievo *nėra*"). Užtat visur ten, kur reikia nusakyti būtybės buvimą tam tikroje padėtyje, lytis *būna* esmiškai pirmauja. Sakysime: žmogus *būna* pasaulyje, žmogus *būna* rūpindamasis, žmogus *būna* mirties linkui ir t. t. Mėgindami šiose ištarose žodį *būna* pakeisti žodžiu *yra*, pakeistume jų prasmę arba ją net visiškai sunaikintume. Pavyzdžiui, „žmogus *yra* pasaulyje" anaiptol nereiškia to paties, kaip „žmogus *būna* pasaulyje", o posakis „žmogus *yra* rūpindamasis" netenka prasmės iš viso, nes lytis *yra* nepabrėžia padėties, kurią rūpestis kaip tik ir sudaro. Kur tad metafizika apmąsto buvimą arba vykstantį tam tikromis aplinkybėmis, arba turintį tam tikrą savybę (existentiale), visur ten lytis *būna* yra neatstojama. Užtat ji ir turi didžią metafizinę svarbą. Ji išvaduoja mąstymą iš prievartos tarti atsąjų būdu *(yra)* tai, kas yra mąstoma konkrečiu būdu. Be lyties *būna* ir jos vedinių (apie juos kalbėsime netrukus) egzistencinės filosofijos negalėtume nei kurti, nei jos suprantamai perteikti. Knygoje pateikta būties kaip „Es ist Es selbst" (M. Heidegger) interpretacija gali būti ryškus žodžio *būna* svarbos pavyzdys.

Tuo ar kitu atžvilgiu vykstantį buvimą išvysto toliau priešdėliniai *būti* veiksmažodžiai. Jų esama ištisos aibės: *apibūti, apsibūti, atbūti, įbūti, išbūti, nubūti, pabūti, per-*

būti, prabūti, pribūti, prisibūti, subūti, užbūti. Jų minties atspalviai yra gana skirtingi. Tačiau beveik visi jie yra pajėgūs pereiti iš savo kasdieninės skirtybės į filosofinę bendrybę ir tuo būdu prisiimti metafizinę reikšmę. Sakysime: žodžio *apsibūti* viena iš reikšmių yra įprasti būti svetimoje aplinkoje (pvz., vaikai svetur greitai apsibūna). Tai kasdieninė reikšmė. Tačiau ji turi metafizinę gelmę: *apsibūti,* vadinasi, *įprasti būti* reiškia sulėkštinti savo buvimą arba suburžuazėti: *apsibuvimas yra būdingas nefilosofuojančiam miesčioniui.* Ir priešingai, keleivinę žmogaus būseną žemėje (in via) gražiai nusako neiginys *neapsibūti;* žmogus niekur neapsibūna, vadinasi, su niekuo nesuauga, niekur neįpranta būti: *neapsibūti yra žmogaus būsena žemėje.* Arba: žodis *pribūti* reiškia ilgą buvimo tam tikroje būklėje trukmę (pvz., jau pribuvo gražu, dabar ims lyti). Metafizinė gelmė čia yra ta, kad šis žodis nusako buvimo sotį (prisibuvo ligi soties) ir tuo pačiu buvimo nuobodį. Skundas ir net pasišlykštėjimas buvimu, toks aiškus J. P. Sartre'o filosofijoje, gali būti gražiai nusakytas žodžiu *prisibuvo:* kas yra prisibuvęs, tas bodisi savu buvimu, pergyvendamas jį kaip šlykštynę. Šitaip galėtume perbėgti visus aukščiau minėtus priešdėlinius *būti* veiksmažodžius ir beveik visuose juose rasti tą ar kitą metafizinę įžvalgą. Todėl šie veiksmažodžiai ir yra metafiziškai reikšmingi; jie įgalina filosofuojantįjį lengvai ištarti tą ar kitą savos minties atspalvį, nes norint suprasti kieno nors mintį, visų pirma reikia suprasti jo kalbą.

Du veiksmažodžio *būti* vediniai prašosi ypatingo metafizikos dėmesio, būtent *buvoti* ir *būtinti.* Juodu yra nebe priešdėliniai, o priesaginiai veiksmažodžiai, sava priesaga kaip tik ir nusaką būdingą buvimo atžvilgį.

Lietuviškųjų veiksmažodžių priesaga *-oti* turi nemaža reikšmių [56]. Prijungta prie veiksmažodžio *būti,* ši priesaga savo reikšme siaurėja, sykiu betgi ir gilėja. Gramatikos žodžiais galima ją nusakyti kaip „užsiėmimą tuo, kas pasakyta pagrindiniu žodžiu" (t. p.). Pagrindinis gi žodis mūsų atveju yra *buvimas.* Todėl *buvoti* reiškia atsidėti buvimui, užsiimti buvimu, rūpintis buvimu; trumpai tariant, *buvoti* reiškia mąstyti buvimą kaip sąmoningą, mane patį liečiančią trukmę laike. Šis žodis savaime lenkia mąstymą mūsojo būvio žemėje kryptimi ir todėl atstoja sustabarėjusią svetimybę „egzistuoti". Šia prasme *buvoti* ir yra knygoje vartojamas. Veiksmažodžio *buvoti* atšakos *būvėti* ir *buvinėti* gali taip pat įgyti gilią metafizinę reikšmę,

norint nusakyti žmogiškąjį neapsistojimą žemėje, pvz., visur *būvėjau*, bet niekur *neįsibuvau*, vadinasi, niekur neįaugau į buvimą taip, jog pergyvenčiau jį kaip nebepraeinamą. Dar ryškiau žmogiškąjį neapsistojimą nusako žodis *buvinėti*, kurio priesaga *-inėti* „reiškia kartojamą ar tęsiamą mažybinį veiksmą“ [57]. Šiuo žodžiu nusakomas buvimas yra pergyvenamas kaip susidedąs iš akimirkų, kaip netolydinis, nuolatos pertraukiamas lėkštos kasdienybės, taip kad apie žmogų galima tarti, jog jis žemėje ne *būna*, o tik *buvinėja*. Jo buvojimas iš tikro yra ne kas kita, kaip buvinėjimas, trunkąs akimirką, o paskui vėl pereinąs į apsibuvimą, vadinasi, į buvimo sulėkštinimą miesčioniška kasdienybe.

Paties didžiausio metafizinio svorio yra veiksmažodis *būtinti*. Priesaga -inti, pasak gramatikos, „reiškia priežastinį veiksmą“ [58]; kitaip tariant, veiksmažodžio kamienu reiškiamas dalykas turi priežastį arba autorių, todėl ir pats šia priesaga nešinas veiksmažodis yra tranzityvinis: *būtinti* reiškia daryti, kad kas nors *būtų* arba teikti kam nors *buvimą*. Tai ypatinga lietuviškojo *būti* skleidimosi savybė, nes turbūt nėra kitos kalbos,— bent indoeuropiečių kalbų šeimoje,— kurioje veiksmažodis *būti* virstų tranzityviniu ir tuo nusakytų, kad buvimas yra priežastinio veiksmo pasekmė. Tai turi ypatingą reikšmę, apmąstant pasaulio santykį su Dievu. Apibūdinant šį santykį kaip kūrimą, tuoj pat klausiama, ką gi reiškia kurti. Metafizinė atsakymo į šį klausimą gelmė priklauso nuo to, ar kalba pajėgia nusakyti šią gelmę tiesiog, ar tik aprašomuoju būdu. Lotynų kalba, pavyzdžiui, kūrimo gelmės tiesiog nusakyti negali, todėl kalba apie ją gana kebliu aprašomuoju būdu: kūrimas esąs „productio rei ex nihilo“ (tačiau kas gi yra šisai „productio“?), „collatio esse“ (tačiau ką gi reiškia „conferre“?), „mutatio improprie dicta“ (bet kas gi čia „mutatur“?) ir t. t. Tuo tarpu mes, turėdami tranzityvinį veiksmažodį *būtinti*, atsakome gana aiškiai: *kurti reiškia būtinti*. Šia ištara visa kūrimo samprata tuoj pat įgyja metafizinį pobūdį, atskleisdama įžvalgą, kad kūrimas nėra joks paviršutinis veiksmas, reiškiąsis ar ką nors kildinant (producere), ar ką nors teikiant (conferre), ar ką nors pakeičiant (mutare), bet *įbūtinant* tai, kas būties neturėjo, vadinasi, ko *nebuvo*. Tranzityvinis veiksmažodis *būtinti* esmiškai palengvina kūrimo metafiziką ir tuo pačiu pačią kūrimo sampratą, nes nereikalauja šauktis ano viduramžiško, tiek neaiškumų keliančiojo „nihilum“,

kuris kalbine savo išraiška anaiptol nėra buvimo paneigimas ir todėl lieka neaiškus pats savyje.

Kiek lietuviškasis *būti* yra savyje sklaidus, rodo dalyvio kategorija: *būti* turi visus veiksmažodžio dalyvius bei jų atšakas, kas kaip tik ir patvirtina ankstesnį teigimą, esą veiksmažodis *būti* mūsų kalboje yra išsilaikęs kaip savarankiškas, nevirsdamas tik pagalbiniu sudurtiniams laikams sudaryti ar loginei jungčiai išreikšti. Nenagrinėdami *būti* dalyvių iš esmės, norime čia tik išskaičiuoti jų lytis, kad paregėtume jų gausą ir tuo pačiu galimybę panaudoti šias lytis tam ar kitam metafiziniam reikalui. Veikiamieji dalyviai: *esąs (būnąs—būvąs), buvęs, būdavęs, būsiąs;* neveikiamieji dalyviai: *esamas, būtas, būsimas,* reikiamybės dalyvis: *būtinas;* pusdalyvis: *būdamas;* padalyviai: *esant (būnant—būvant), buvus, būdavus, būsiant;* būdinys: *būte, būtinai;* siekinys: *būtų.* Visų šių lyčių įprastinė reikšmė yra aiški savaime. Kiek jos filosofuojant gali įgyti metafizinę prasmę, priklauso nuo kiekvieno mąstytojo skyrium. Viena tik aišku, kad nėra nė menkiausio pagrindo skųstis lietuvių kalbos skurdu bei stigliumi metafizikos atžvilgiu.

Veiksmažodis *būti* skleidžiasi betgi ne tik veiksmažodžio matmenyje; jis skleidžiasi ir daiktavardžių daryba, be kurios metafizika taip pat išsiversti negali, kadangi savam objektui nusakyti ji yra reikalinga ne tik veiksmą bei laiką, bet ir *daiktą* tariančio žodžio. Ir štai lietuviškasis *būti* pasirodo esąs nuostabiai lankstus ir šiuo atžvilgiu. Nekeisdamas savo šaknies *bū-*, jis yra atviras įvairiausioms daiktavardinėms priesagoms ar galūnėms, kurios nusako skirtinus būtybės atspalvius, tačiau minėta šaknimi *(bū-)* pasilieka visad susijusios su būtybe ir tuo savaime į ją nurodo. Yra didelė lietuviškojo *būti* teigiamybė, kad daiktavardiniai jo vediniai niekad nenutolsta nuo pagrindinės jo reikšmės, todėl visados yra jo paties sklaida, o ne svetima, iš šalies atėjusi jam parama, kaip lotynų kalboje (pvz., existentia, modus, necessitas, situatio ir kt.). Daiktavardinių žodžio *būti* vedinių lietuvių kalboje gali būti gana daug. Aibė mūsojo daiktavardžio priesagų ir galūnių[59] įgalina mąstytoją, vadovaujantis kalbine nuojauta, ištarti net ir labai naują savo mintį ar jos atspalvį. Šitoje vietoje mėginsime tik trumpai nurodyti metafizinę prasmę tų daiktavardinių žodžio *būti* vedinių, kuriuos vartojame šioje knygoje, toli gražu neišsemdami šio žodžio galimybių.

Žodis *būti* nurodo, kad kas nors *būna;* gi veiksmas, kuriuo kas nors būna, lietuviškai vadinas *buvimas*. Lietuviškasis „regėjimo kampas" interpretuoja buvimą ne kaip padėtį Parmenido prasme, bet *kaip veiksmą* greičiau Heraklito prasme, kadangi jį nusako veiksmažodiniu daiktavardžiu, turinčiu priesagą *-imas,* kuri, pasak gramatikos, yra vartojama „labai aiškia ir gryna veiksmo prasme" [60]. Metafizinis klausimas, ar būti ir veikti yra tas pat [61], lietuviškuoju *buvimas* yra atsakomas teigiamai, ir šis atsakymas yra įaustas į kalbinę buvimo lytį: *buvimas* taria ne pasyvumą, o aktyvumą. Nūn, būdamas veiksmas, buvimas visad yra kieno nors veiksmas, vadinasi, turi subjektą arba „savininką", kurį vadiname *būtybe:* tai, *kas* būna, yra būtybė. Šis žodis yra plačios prasmės, nes jis apima visa, kame tik susitelkia buvimas kaip veiksmas. Priesaga *-ybė* teikia žodžiui, pasak gramatikos, „labai ryškią, stipriai pasireiškiančią ypatybę" [62]. Kalbiškai tad *būtybė* yra tai, kam būti yra ryški bei stipri savybė. Bet kaip tik todėl, kad buvimas būtybei yra *savybė*, jis nėra jai būtinas: būtybės gali ir nebūti. Gi tai, kas padaro, kad būtybė, nors ir galėdama nebūti, vis dėlto būna, yra *būtis:* būtis yra buvimo šaltinis ir jo pagrindas bei galia; ji glūdi už buvimo, kaip *atmintis* slypi už atsiminimo ir *mirtis* už mirimo. Priesaga *-tis* žodį sukonkretina, sykiu tačiau teikia jam grindžiamosios jėgos: *viltis* yra vylimosi pagrindas bei nešėja; *stotis* įgalina traukinį sustoti. Teikiama žodžiui *būti,* ši priesaga padaro, kad *būtis* įgyja transcendentinę prasmę, vadinasi, kad ji yra mąstoma kaip peržengianti būtybę ir tuo pačiu skiriantis nuo šiosios ontologiškai, tai yra pačiu buvimu. Ontologinė skirtybė tarp būties ir būtybės vaidina tiek filosofijoje apskritai, tiek ir šioje knygoje grindžiamąjį vaidmenį. Be abejo, *būtis,* kaip ir kiekvienas kitas filosofinis žodis, yra atvira ne vienai prasmei; ji yra gana artima pačiam buvimui, jei jį suprantame kaip susietą su tam tikra būtybe ir vykstantį tam tikroje aplinkoje. Todėl ne sykį yra kalbama apie žmogiškąją būtį, apie sunkią būtį, apie kančios pilną mūsų būtį ir t. t. Šio minties atspalvio nevengta nė knygoje. Tačiau *būties* poslinkis aprėžtojo *buvimo* linkui visad yra nusakomas kokiu nors papildiniu. O kur *būtis* tiek susikonkretina, jog reiškia „įprastines kasdieninio gyvenimo sąlygas", ten ji keičia savo šaknį, virsdama *buitimi,* pvz., buitinės sąlygos, buitinės pasakos, buitinis

aptarnavimas, „kam buitis, o kam buitelė" (žmonių posakis)[63].

Šie trys žodžiai — *buvimas, būtybė, būtis* — yra patys atsajausi ir todėl patys metafiziškiausi. Šalia jų veiksmažodis *būti* turi betgi ir konkretesnių daiktavardinių vedinių, ne mažiau metafiziškai reikšmingų, kaip ir anieji.

Buvimas, kaip sakyta, reiškia veiksmą ir net vyksmą. Jei nūn mąstytume buvimą parmenidiškai kaip stovį, nusakytume jį lietuviškai žodžiu *būsmas:* tokiu atveju jis būtų *lapsmo* priešingybė, vadinasi, susitelkęs į vienį ir todėl neturįs trukmės, kaip jos neturi ir kiti priesaga *-smas* reiškiami lietuviškieji žodžiai, pvz., *riksmas, šauksmas, spręsmas,* sudarą vienalytį dalyką. Jei klaustume, kas yra buvimo kaip veiksmo pasekmė, galėtume ją nusakyti žodžiu *būvis,* kaip kad pjovimo pasekmė yra *pjūvis,* spjovimo — *spjūvis,* lūžimo — *lūžis,* grobimo — *grobis.* Tokiu atveju *būvis* reikštų sankaupą visų sandų bei savybių, kurios buvimui yra būdingos ir kurios ypač apsireiškia žmogaus buvime. Tokiu atveju *būvis* atstotų sustabarėjusią ir net jau nebegyvą *egzistencijos* sąvoką; šia pavaduojamąja prasme *būvis* ir yra knygoje vartojamas.— *Būvis* kaip pasekmė sukonkretina buvimą daugiau laiko atžvilgiu, teikdamas jam laiko aplinkybių santalkos prasmę. Nūn vietos arba erdvės aplinkybių santalką buvime nusako žodis *būklė,* kasdienos kalboje reiškianti tiesiog gyvenamąją vietą, buveinę, sodybą[64]. *Būklė* yra konkretesnės reikšmės negu *būvis,* todėl šioje knygoje ji yra vartojama būtybės *padėčiai* nusakyti, nors ši padėtis ir nebūtų būtinai susijusi su buveine erdvės prasme.— Į klausimą, *kaip* būtybė veikia ar būna, lietuviškai atsakome žodžiu *būsena,* reiškiančiu ne tiek patį veiksmą, kiek jo atlikimo būdą bei savotiškumą[65]; *būsena yra būtybės buvimo būdas.* Kadangi buvimo būdas atskleidžia būtybės ontologinę sąrangą, pvz., daiktas (akmuo, gyvulys) *būna* kitaip negu kūrinys (paveikslas, simfonija), todėl *būsena* metafizikai yra viena iš pagrindinių sąvokų, turinti svarbią reikšmę ir šioje knygoje.— Metafizinę reikšmę turi ir *būtinybė* arba tai, kas vyksta ne laisvai, o būtinai: šia prasme būtinybė yra laisvės priešingybė. *Būtinybė* nusako gamtos būseną, nes gamta veikia būtinu būdu.

Visi aukščiau aprašytieji žodžiai yra, kaip sakyta, vartojami šioje knygoje. Tačiau veiksmažodis *būti* yra žymiai pajėgesnis negu minėti vediniai. Jis gali kildinti ir dau-

gybę kitų, kurių autorius nevartoja, kurie betgi *galėtų* turėti taip pat didžią metafizikai reikšmę. Jeigu, sakysime, Dievas yra buvimo kūrėjas ir yra *pati būtis* (ipsum esse) arba *būna pats,* niekieno negrindžiamas, jis galėtų lietuviškai šia prasme būti nusakomas žodžiu *buvėjas,* kaip asmuo, žymimas pagal jo atliekamą veiksmą (pvz., grėbėjas, klausėjas, siuvėjas)[66]. Tuomet Viešpaties vardas, tartas Mozei iš degančio dykumose krūmo ir lotyniškai įprastas versti „sum qui sum" *(Iš 3, 14),* būtų galimas lietuviškai išversti: „Aš esu Buvėjas", vadinasi, tasai, kuris vykdo buvimą kaip *savą* veiksmą. Tokiu atveju buvėjo veikimo pasekmė vadintųsi *buvinys,* kaip siuvėjo veikimo pasekmė vadinasi *siuvinys*[67]. Dievui taikomi žodžiai *buvėjas—buvinys* būtų net gilesnės metafizinės prasmės negu *kūrėjas—kūrinys,* kurie negali nusikratyti kosmologiniu atspalviu, pridengiančiu ontologinę jų gelmę. Tuo tarpu *buvėjas—buvinys* kosmologinio atspalvio nebeturi ir todėl Dievo ir pasaulio santykį nusako gana tiksliai. Šie vediniai yra tik pavyzdys, kuriuo norime pabrėžti, kad, reikalui esant, kiekvienas mąstytojas gali veiksmažodį *būti* skleisti vis tolyn pagal savos minties pobūdį bei gilumą.

Baigiant šią trumputę daiktavardinių veiksmažodžio *būti* vedinių apžvalgą, reikia dar atkreipti dėmesį į jau minėtą (plg. 55-ąją išnašą) lytį *esti,* turinčią taip pat savų daiktavardinių vedinių, tarp kurių metafiziškai svarbiausias yra *esmė,* nusakanti tai, kas būtybė yra *savyje* kaip ši ar ana (akmuo, gyvis, žmogus). Senesniojoje filosofijoje *esmės* klausimas yra turėjęs ypatingą svorį; net ir E. Husserlio filosofija pagrįstai yra vadinama „esmės filosofija". Tik pačiais pastaraisiais dešimtmečiais filosofavimas yra persisvėręs nuo esmės į būvį: tai egzistencinė filosofija įvairiomis savo atšakomis. Šioje knygoje *esmė* nevaidina pirmaeilio vaidmens, tačiau vartojama daugiur, kur tik reikia nusakyti, *kas* būtybė iš tikro yra. Tolimesnieji *esmės* vediniai — *esmingas, esmingumas, esminis, esmiškas, esmiškumas, esamas* — yra metafiziškai svarbūs, todėl knygoje nuolatos vartojami. Tik dviejų, anksčiau lietuviškajame mąstyme vartotų *esmės* vedinių autorius vengia, būtent *esybės* ir *esimo. Esybė* neatstoja *būtybės,* kaip *esti* neatstoja *būna:* šisai yra atsajesnis ir todėl metafiziškesnis. Autoriui atrodo, kad nėra jokio pagrindo teikti *būtybei* gyvo padaro prasmę, o *esybę* suvokti kaip visa,

kas *yra:* žodis *būti*, kurio vedinys yra *būtybė*, anaiptol nerodo į ką nors gyva; priešingai, jis rodo į visa, kas *būna*, o *būna* visa, kas *yra*. Žodžio *būti* atsajumas pereina į jo lytį *būna*, o šiojo — į vedinį *būtybė*, taip kad, autoriaus pažiūra, *būtybė* yra metafiziškai svaresnė negu *esybė*, kaip *būna* yra metafiziškai svaresnis negu *esti*. Tuo pačiu pagrindu knygoje nevartojamas ir *esimas*, kurio neteikia nė „Dabartinės lietuvių kalbos žodynas".

Nors veiksmažodis *būti* metafizikai ir yra pats pagrindinis, tačiau jis nėra vienintelis, turįs jai reikšmės: visa kalbos sąranga — jos sandų turtingumas bei lankstumas — yra filosofavimui neatstojamos vertės. „Žodyninė sudėtis rodo, kokiu mastu, kokiu laipsniu žmogaus sąmonė apibendrintai atspindi atskirus tikrovės daiktus ir reiškinius. Kalbos žodyninės sudėties turtingumas rodo žmogaus pažintų tikrovės daiktų ir reiškinių įvairumą, gausumą ir turtingumą. O iš gramatinės sandaros matyti, kokiu mastu, kokiu laipsniu žmogaus sąmonė atspindi pačius bendruosius tikrovės daiktų ir reiškinių ryšius bei santykius"[68]. Lietuvių kalbos žodyno turtingumas ir gramatinės sandaros įvairumas rodo, kad lietuviškasis mąstymas pajėgia nuostabiai plačiu mastu bei giliu laipsniu įsiskverbti į mąstomąjį objektą ir nusakyti net ir vos suvokiamus, betgi tikrovinius jo ryšių bei santykių atspalvius. Šiuo atžvilgiu lietuvių kalba nenusileidžia jokiai kitai kalbai, kuria istorijos eigoje buvo sukurta ar yra kuriama aukšto lygio filosofija. *Mūsų* kalba yra atviras kelias į *mūsų* filosofiją. Ar mes *juo* eisime, ar pasuksime sustabarėjusiu svetimybių keliu, priklausys nuo mūsų įžvalgos, kad *savas* mąstymas yra nusakomas tik *sava* kalba.

ZUSAMMENFASSUNG

A. Die behandelten probleme

ZUR EINFÜHRUNG.— 1. *Die Fraglichkeit der Philosophie* (a) als Theorie, (b) als Daseinsweise.— 2. *Die Überwindung der Fraglichkeit* (a) durch die Flucht in die formale Methodologie, (b) durch die *Selbstbesinnung* der Philosophie auf ihr eigenes Wesen.

I. DER URSPRUNG DER PHILOSOPHIE.— 1. *Historischer Anfang und immerwährender Ursprung:* (a) die Fraglichkeit des historischen Anfangs, (b) Philosophie und Mythologie, (c) die Frage als Anfang, (d) die nichtfragende Situation (M. Heideggers „man" und N. Berdjaevs „meščanstvo").— 2. *Das Philosophieren aus dem Staunen:* (a) das Objekt des Staunens (wie das Seiende ist), (b) das Erleben der Welt als Kosmos im Staunen, (c) der Zusammenbruch des Staunens angesichts des Bösen (P. Wust).— 3. *Das Philosophieren aus dem Zweifeln:* (a) das Wesen und die Arten des Zweifels, (b) der Zweifel und die Evidenz, *(c) der Zweifel als Wendepunkt des Philosophierens* (Descartes).— 4. *Das Philosophieren aus dem Leiden:* (a) die älteren Formen (der Buddhismus, das Buch Job), (b) die neueren Formen (die russische Philosophie, der Marxismus), (c) der Charakter des Philosophierens aus dem Leiden.— 5. *Die erste metaphysische Einsicht,* (a) der Sinn der geschichtlichen Mannigfaltigkeit der Philosophie, (b) die Dimension der „Tiefe" im Seienden, (c) der metaphysische Ursprung der Philosophie.

II. DAS WESEN DER PHILOSOPHIE.— 1. *Philosophie als Wissenschaft:* (a) E. Husserls „Philosophie als strenge Wissenschaft", (b) die Loslösung der Wissenschaft von der Philosophie im Laufe der Geschichte, c) die Unmöglichkeit einer spezifischen Methode in der Philosophie, (d) die Philosophie als Gegenstand der Wissenschaft (der Geschichtswissenschaft, der Soziologie, der Psychologie).— 2. *Der Unterschied von Philosophie und Wissenschaft:* (a) das Dinghafte in der Wissenschaft, (b) das Personale in der Philosophie, (c) die geschichtliche Existenzweise von Philosophie und Wissenschaft (die Frage nach dem Fortschritt).— 3. *Philosophie als Interpretation,* (a) das Objekt

der Interpretation (das Werk, *nicht* aber das Ding), (b) das Wesen der Interpretation („etwas früher Geschaffenes in die eigene Gegenwart hereinholen", R. Guardini), (c) die Wahrheit der Interpretation, (d) die Philosophie als Interpretation des Seienden in seinem Seiendtum.— 4. *Die zweite metaphysische Einsicht:* (a) das Seiende als Werk, (b) die Philosophie als Ereignis, (c) der interpretative Charakter der philosophischen Wahrheit.

III. DER SINN DER PHILOSOPHIE.— 1. *Das Fragen nach dem Sein — M. Heidegger:* (a) das Vergessen des Seins in der abendländischen Metaphysik, (b) Sein und Seiendes (die ontologische Differenz), (c) die Kehre Heideggers.— 2. *Die Erschließung des Seins:* (a) das Sein als Transzendenz, (b) das Sein als Dynamis (im Sinne der Schöpfung aus dem Nichts), (c) das Sein als Absolutes (das Walten über das Nichtsein) und Freiheit.— 3. *Sein und Gott:* (a) die Frage nach der *Identität* von Sein und Gott, (b) Gott als „mein Gott", (c) der Mensch als Interpret seiner selbst, (d) der Mensch als offenes Wesen, (e) die Identität von Sein und Gott im Menschen.

B. Der gedankengang

Trägt dieses Buch auch den allgemeinen Titel Ursprung und Sinn der Philosophie, so will es doch keine übliche „Einführung in die Philosophie" sein. Vielmehr wird hier ein Versuch unternommen, die Philosophie als Phänomen der menschlichen Existenz zu erörtern und somit eine Antwort auf die Frage zu wagen, ob nicht das Philosophieren als solches bereits den Weg zu Gott darstellt und ob nicht jede Metaphysik, wo sie in ihre Tiefe gelangt, zur „philosophischen Theologie" (W. Weischedel) im Sinne einer „Rede von Gott" wird. Die Beantwortung dieser Frage entfaltet sich folgenderweise.

1. Die Selbstbesinnung der Philosophie auf ihr eigenes Wesen erschöpft sich nicht im Formalen. Indem die Philosophie über sich selbst reflektiert, tut sie es immer im Hinblick auf ihre Grundfrage, nämlich *auf die Frage nach dem Sein.* Nun kann aber das Sein als ontologisch Erstes und Letztes wohl das Gefragte am Anfang und das Erfragte am Ende, nicht aber das *Befragte* im Verlauf des Denkprozesses selbst sein. Nur das Seiende kann uns Auskunft über das Sein geben; nur über das Begründete können wir den Grund erreichen.

2. Wir können materielle Kenntnisse von einem Gegenstand nicht erlangen, wenn wir ihn nicht erforschen; wir können ihn aber materiell nicht erforschen, solange wir nicht ein formales Wissen *um die Art* der Erforschung besitzen. Denn im formalen Wissen tut sich die tiefste Struktur des zu untersuchenden Gegenstandes auf. Bevor wir also das Seiende um das Sein be-

fragen, müssen wir uns belehren lassen, was diese *Befragung* in Wirklichkeit ist (Parmenides).

3. Die Beffragung des Seienden als Seiendes heißt *Philosophie*. Die Philosophie hat kein anderes Objekt als das Seiende, und das Seiende offenbart sich nur im Raum der Philosophie. Es ist deshalb durchaus legitim, ja unumgänglich, sich an die Philosophie zu wenden und von ihr die Aussage zu fordern, was sie beim Befragen des Seienden eigentlich bewirkt. Im Wesen des Philosophierens west doch die Grundstruktur des Seienden. Konsequenterweise aus dem Wissen um dieses Wesen erschließen wir die Grundstruktur des Seienden und aus der Struktur des Seienden gewinnen wir die Auffassung vom Sein. Wir nähern uns dem Sein nicht auf dem Wege der Analytik eines „exemplarischen Seienden" (M. Heidegger), sondern auf dem der Analytik des Philosophierens selbst.

4. Das Phänomen des menschlichen Erkennens weist zwei Arten von Erkenntnis auf: die eine, die sachlich, zwingend und beständig ist, und die andere, die sich personal, frei und wandelbar gestaltet. Die erste Art nennen wir *Forschung*, die zweite *Interpretation*; die erste Art ist der Wissenschaft, die zweite der Philosophie eigen. Forschung und Interpretation sind *Arten*, nicht Stufen des Erkennens, deshalb können sie weder von einander abgeleitet, noch in einander übergeleitet werden. Der Übergang von einer Erkenntnisart zur anderen bedeutet immer einen Sprung in eine wesentlich andere Dimension.

5. Das Objekt des philosophischen Erkennens ist das Seiende als solches; der Modus des philosophischen Erkennnens ist die *Interpretation. Daraus ergibt sich von selbst die Definition der* Philosophie: *die Philosophie ist die Interpretation des Seienden in seinem Seiendtum.* Als Interpretation unterscheidet sich die Philosophie von jeder Wissenschaft, die ihr Objekt nicht interpretiert, sondern erforscht (formaler Unterschied). Als Interpretation des Seienden als solchen unterscheidet sich die Philosophie von jeder anderen Interpretation, die das Seiende stets nur als dieses oder jenes deutet (materieller Unterschied).

6. Nicht alles kann interpretiert werden. Der Interpretation zugänglich sind nur „sinnhaltige Formen" (E. Betti), d. h. nur solche Gegenstände, die aus der Freiheit enstanden, deshalb offen und in ihrer Offenheit fähig sind, verschiedene Auslegungen zu empfangen. Jede objektivierte Notwendigkeit, sei es in der Gestalt der Naturdinge, sei es in der technischen Erzeugnisse, wird nur erforscht, nicht aber interpretiert. Denn es gibt nur *eine* Notwendigkeit. Die Gegenstände, die aus der Freiheit entstanden sind und die Freiheit als tragenden Grund durch ihre Offenheit offenbaren, nennen wir *Werke*; diese sind in ihrer Grundstruktur von *Dingen* als Objektivation der Notwendigkeit radikal unterschiedlich. Folglich kann das Objekt der Interpretation nur das *Werk* sein. Alles, was die Struktur des Werkes trägt, läßt sich interpretieren, und alles, was interpre-

tiert wird, trägt die Struktur des Werkes. Interpretation und Werk weisen auf einander hin.

7. Wenn sich die Philosophie ihrem Wesen nach als Interpretation versteht und wenn der Gegenstand der philosophischen Interpretation das Seiende als Seiendes ist, so bedeutet dies, daß zwischen der Interpretation und der Grundstruktur des Seienden eine Übereinstimmung besteht. Denn die Interpretation ist nur möglich, wenn ihr Gegenstand die Struktur des Werkes besitzt. Folglich muß auch das Seiende als solches die Struktur des Werkes aufweisen, um von der Philosophie interpretativ erfaßt werden zu können. Die Philosophie als Interpretation erschließt also das Seiende *als Werk*.

8. Schon durch seinen Begriff weist das Seiende als Werk über sich selbst hinaus, und zwar auf den Werker, der den Ursprung des Werkes beim Entstehen und dessen Grund beim Bestehen darstellt. Das Worauf des Seienden als Werk nennen wir das *Sein:* das Sein ist daher das Werkende schlechthin, und *das Seiende ist das Gewerkte schlechthin.* Sein und Werksein ist im Seienden ein und dasselbe. Das Sein ist eine Kraft, die das Seiende in seinem Seiendtum gründet, d. h. macht, daß es überhaupt *ist.* Den Gründungsakt des Seienden in seinem Seiendtum nennen wir *Schöpfung.* Das Sein als Werker erweist somit als Schöpfung. Das Sein als Werker erweist sich somit Schöpfer.

9. Die Gründung des Seienden in seinem Seiendtum bedeutet die Ablösung des Nichtseienden durch das Seiende: das Sein waltet über das Nichtsein. Über das Nichtsein walten heißt aber der Gegensatz zum Nichtsein sein; ein Gegensatz, an dem das Nichtsein in keiner Weise teilhat. Das Sein ist es, was schlechthin *ist:* „Es ist Es selbst" (M. Heidegger). Anders ausgedrückt, der Gegensatz zum Nichtsein ist das *Absolute.* Die Ablösung des Nichtseienden durch das Seiende erfolgt kraft der Absolutheit des Seins. Das Verthältnis von Sein und Seiendem ist das des Absoluten zum Relativen: das Sein ist das Absolute schlechthin, das Seiende ist das Relative schlechthin.

10. Ist das Seiende Werk und wird es durch das Sein begründet, so folgt daraus, daß die Gründung des Seienden in der Freiheit des Seins liegt: das Sein ist die *Freiheit* schlechthin. Das Sein ist keine Notwendigkeit und wirkt nicht nach den blind verlaufenen Gesetzen; das Sein ist kein Schicksal, bzw. Geschick (M. Heidegger). Das Seiende ist das vom Sein Gewollte, nicht das Erzwungene. Das Gewollte in Freiheit heißt aber das Geliebte: das Sein offenbart sich inbezung auf das Seiende als *Liebe* schlechthin.

11. Ist das Sein und Gott identisch? — Da Gott immer nur als „mein Gott" und nie als „Gott an sich" gedacht wird, kann diese Frage nur durch die Erschließung des Menschen als Werk im Sinne des Ich-Seienden beantwortet werden. Das Sein wird in dem Moment *Gott,* in dem es sich als Gründer meiner

selbst in meinem Ich-Seiendtum erweist. Es erweist sich als Gründer meiner selbst als Ich erst, wenn ich mich *als hermeneutisches Wesen* erschließe, d. h. als ein Wesen, das nicht nur die Fähigkeit zu interpretieren hat, sondern das auch interpretiert werden kann und in Wirklichkeit interpretiert wird.

12. Die Möglichkeit der geschichtlichen und wesentlichen Interpretation des Menschen als Ich-Seienden setzt die Wirklichkeit der Werkstruktur seines Ich-Seiendtums voraus. Die Werkstruktur des Ich weist von selbst auf die Gründung dieser Struktur durch das Sein hin. Somit geht das Sein eine unmittelbare Beziehung zu meinem Ich ein und wird „mein Gott": *in der unmittelbaren Gründung meines Ich konstituiert sich das Sein als Gott.* Die Identität von Sein und Gott vollzieht sich im Menschen als dem hermeneutischen Wesen.

Das ist der Gang der Selbstbesinnung der Philosophie auf ihr eigenes Wesen. Diese Selbstbesinnung führt das Denken zum Seienden als Werk, und das Seiende als Werk transzendiert sich selbst und weist auf das Sein als Gott hin. Die Erschließung des Seins ist im Grunde nichts anderes als die Erschließung Gottes. Darin besteht und vollendet sich der Sinn des Philosophierens. Wenn sich die Philosophie darüber hinaus mit dem Sein befaßt, so befaßt sie sich dann mit Gott als „meinem Gott", und das Denken geht von der Metaphysik zur Religionsphilosophie über.

ASMUO IR ISTORIJA

Motto:

„Illic rogaverunt nos... : „Cantate nobis de canticis Sion!" — Quomodo cantabimus canticum Domini in terra aliena?"

„Ten prašė mus... : „Pagiedokite mums Siono giesmių!"— Bet kaipgi giedosime Viešpaties giesmių svetimoje žemėje?"

Ps 136, 3—4

AUTORIAUS ŽODIS

Šios knygelės mintys pirmą sykį buvo trumpai išdėstytos Lietuvių katalikų mokslo akademijos suvažiavime Čikagoje (1976 m. lapkričio 26 d.) ir vėliau paskelbtos „*Aidų*" žurnale (1977 m., nr. 2). Praėjus keliems mėnesiams, jos buvo specialiai nagrinėtos Vokietijos lietuvių jaunimo suvažiavime Bonoje-Anaberge (1977 m. rudenį). Nūn, rašydamas iš naujo, autorius atsižvelgė ypač į šias pastarąsias jaunųjų svarstybas, bet kartu ir į kai kurias pasiūlas bei įtaigas, jau anksčiau kilusias ateitininkų sąjūdyje (plg. „*Ateitis*", 1975 m., nr. 4 ir 1976 m., nr. 3), mėgindamas užgrįsti likusius plyšius, išsklaidyti keliamas abejones ir paryškinti tai, kas anuomet buvo buvę dar tik užbraiža.

Vis dėlto ir dabartiniu savo pavidalu autoriaus darbas tebėra *santrauka;* sąmoninga santrauka, kad nesusprogdintų sumanytos leidinių serijos rėmų ir sykiu kad teiktų medžiagos šiai temai toliau nagrinėti. Dėl to kai kurios vietos, pvz., asmens ar laiko aprašymas, pareikalaus iš skaitytojo truputį stipriau įtempti savo dėmesį. Tačiau tokių vietų nėra daug; be to, mūsų temai jos nėra esminės. Autoriaus užmojo centre stovi klausimas, *ar galima išeiviui įsijungti į svetimą istoriją, padarant ją savąja.* Tai lemiančios reikšmės klausimas kiekvienam, buvojančiam svetur — ne tik ateitininkui, bet ir kiekvienam tėvynainiui, apsibuvusiam svečioje žemėje.

Atsakymas į šį klausimą savaime skatina mus visus rungtis už jo tiesą. Tai būtina tiek mūsų minčiai judinti, tiek ir mūsų būsenai svetur teisingai suprasti. Užtat autorius yra dėkingas Ateitininkų federacijai, kad ji naują savo idėjų sklaidos seriją pradeda šia knygele. Siekdama

pilnutinės žmogaus sampratos, ateitininkija savo dvasia apima visą mūsų būvį, vis tiek, kur jis skleistųsi: tėvynėje ar svetur. Ji rūpinasi, kad šis būvis nesudiltų asmens siekių ir istorijos reikalavimų įtampoje, kuri svetur yra pasidariusi mums žymiai grėsmingesnė, negu buvo buvusi tėvynėje.

Knygelės gale skaitytojas ras retesnių lietuviškųjų žodžių paaiškinimą. Reikia betgi pastebėti, kad šie rečiau vartojami žodžiai anaiptol nėra „techniniai" *terminai*, turį vieną įprastinę prasmę. Jie yra lietuviškieji *žodžiai*, atviri prasmių daugybei. Paaiškinimas nurodo tik į tą ar kitą šių žodžių prasmės atšvaitą. Pati gi prasmė paaiški ryšium su teksto mintimi, kuriai reikšti anie žodžiai vartojami. Tuo būdu autorius tikisi padėsiąs jaunesniesiems skaitytojams lengviau suvokti tą ar kitą knygelės mintį ir sekti jos išsivystymą dėstymo eigoje.

Antanas Maceina

Vokietija, Münsteris, 1980 m. birželio 20 d.

Įvadas

KLAUSIMO SVARBA

1. Istorinės sąmonės aštrėjimas

Istorinė žmogaus sąmonė šiandien yra nepaprastai paaštrėjusi: dabarties žmogus pergyvena bei suvokia save visų pirma kaip istorinę būtybę. Prie daugybės vardų, teiktų žmogui laiko eigoje — ens rationale, ens orationale, ens sociale, ens adorans — šliejasi mūsų dienomis dar vienas vardas, būtent *ens historicum*. Žmogus esąs istorinė būtybė tokia pat prasme, kokia jis yra protinga, kalbanti, visuomeninė ir Dievą garbinanti būtybė. Tai nėra istorijos mokslų išsivystymo pasekmė. Žmogus ne todėl yra istorinė būtybė, kad susiranda vis tobulesnių priemonių savai praeičiai pažinti. Priešingai, savo istoriškumo suvokimas skatinte skatina jį vis giliau skverbtis į praeitį kaip į savo būvio šaltinį, iš kurio šisai būvis išteka ir laiko srovėje vis toliau teka. Istorijos mokslai tiria, tiesa, šios srovės apraiškas, bet jie nepajėgia suvokti jos esmės, tai yra to, kad žmogus išsibūna, vadinasi, kad jo gyvenimas yra tiek susijęs su laiku, jog yra šiojo pamažu nešamas į nebūtį: dingti, kaip netrukus matysime, yra laiko esmė, ir kas buvoja laike, tuo pačiu buvoja dingties linkui.

Istoriškumas yra tad pats žmogaus būvio apsprendimas arba, naujoviškai kalbant, jo egzistencialija. Tai reiškia: žmogus turi istoriją ne kaip savo būvio prietapą, bet pats šis jo būvis yra istorija. Istorija, pasak N. Berdiajevo, yra ne fenomenas, o „noumenalinė tikrovė" arba tai, kas sudaro „pačios būties esmę" ir kas žmogų su šia esme tiek susieja, jog be istorijos ar šalia istorijos negalima jo nei svarstyti, nei tuo labiau suprasti [1]. Gamta, buvojanti šalia mūsų, atrodo esanti amžina savo daiktiškumu, todėl galinga bei valdanti. Istorija gi prisistato kaip silpna savo praeinamumu, todėl kaiti bei trapi. Iš tikrųjų tačiau gamta yra akla ir todėl valdoma, tuo tarpu istorija

yra regi ir todėl valdanti. Ji pralaužia beprasmę gamtos eigą, vykstančią ratu, ir teikia šiai eigai tikslą, įprasmindama ir žmogaus būvį. Žmogus yra prasmingai buvojanti būtybė tik todėl, kad yra istorinė būtybė. Trumpai tariant, žmogaus istoriškumas kaip jo būsena pasaulyje yra šiandien įsitvirtinęs visų sąmonėje, nors jo esmė ir būtų įvairiai ar net priešgyniškai aiškinama, pvz., Krikščionybėje ir marksizme.

Jei klaustume, kokios yra šio istorinės sąmonės paaštrėjimo priežastys, galėtume nurodyti dvi pagrindines: istorijos lūžius ir erdvės nuobodį.

Istorija, būdama vyksmas, kinta nuolatos: viena karta pakeičia kitą, vienas pasaulėvaizdis stoja kito vieton, vienas stilius miršta, kitas gema. Tai įprastinė kaita, be kurios gyvenimas sustingtų ir dvasia sustabarėtų. Tai kūrybinė ir kartu tęstinė kaita, kaita be šuolių. Tačiau istorijoje esama ir kitokios rūšies kaitų, kai viena būsena žlunga, o kitos — bent tuo tarpu — neregėti. Tokiu atveju žmogus atsiduria priešais tuštumą: yra prieitas, kaip sakoma, liepto galas, ir nežinia kur žengti toliau. Žinia tik, kad grįžti atgal nebeįmanoma. Tokiu atveju, kaip jį gražiai aprašo J. Ortega, „kyla panieka viskam ar beveik viskam, kuo vakar dar buvo tikėta (p. 38)... Žmogus jaučiasi tarsi paklydęs, nebetikras, nebesusigaudąs... Jis įsikalba, esą tuo ar kitu tikįs, iš tikro gi jis niekuo nebetiki... Krizės metais esama labai daug netikrų, veidmainiškų pažiūrų. Ištisos kartos klastoja pačios save... Jos darosi nebenuoširdžios, mėgindamos tuo užpildyti atsivėrusią tuštumą" (p. 39), nes „žmogiškasis būvis tuštumos nepakelia" (p. 41); užtat „žmogus ir griebiasi arba to, kas atrodo didvyriška, kas betgi su tikru didvyriškumu neturi nieko bendro, arba ugdo savyje pyktį, šėlsmą, kerštą dėl savo gyvenimo tuštumo, kuris jį gundo įžūliai bei nuožmiai naudotis viskuo, kas pakeliui pasitaiko: pojūtine aistra, pertekliumi, valdžia" [2].

Šitokių istorinių krizių arba lūžių metu ir kuriasi istorijos filosofija kaip pažintinė istorinės sąmonės lytis: pranašas Danielius Izraelyje, šv. Augustinas senovėje, Joachimas de Fiore viduramžiais, Giambattista Vico ir Josephas de Maistre naujaisiais laikais, Oswaldas Spengleris ir Nikolajus Berdiajevas mūsajame amžiuje — visi jie yra mąstę istorinių katastrofų akivaizdoje, ir visos jų teorijos yra susijusios su istorijos posūkiais, skaudžiais bei grėsmingais. Istorijos filosofija kyla anaiptol ne iš nuosta-

bos ir ne iš abejonės, bet iš *kančios* — asmeninės ir tautinės. Nūn, N. Berdiajevo įsitikinimu, „visas pasaulis žygiuoja į katastrofinį savo išsivystymo tarpsnį; mes gyvename didžiulio istorijos lūžio metą; istorinio išsivystymo greitis yra iš esmės pakitęs, ir šis greitis negali būti kitaip vadinamas, kaip tik katastrofa"[3]. Visa tai įtaigauja mūsų sąmonę, ir „žmogaus protas imasi persvarstyti pačią istorijos filosofiją" (op. cit., p. 18), net apskritai keisti visą savo santykį su laiku. Nes istoriniai lūžiai niekad nėra atjungti nuo asmeninio būvio; jie visados ištinka mus kaip grėsmė ir dažnai kaip mirtis. Jie išstumia mus iš įprastinės gyvenimo eigos ir tuo mus pajausdina, kad nesame istorijos jau taip saugiai globojami, kaip buvome tikėjęsi. Istorinių lūžių metu žmogus patiria, kad jis yra „istorijos grobis" (G. Marcel). Tai ir skatina jį susimąstyti. Istorijos filosofija yra esmėje ne kas kita, kaip žmogiškojo likimo apmąstymas; likimo ne amžinybėje, kuriuo sielojasi religija, bet šioje apčiuopiamoje žemiškojo laiko tėkmėje. Ir juo istoriniai lūžiai yra gilesni, juo istorinė sąmonė darosi aštresnė. Mūsų metas yra tokių lūžių sambėga, todėl ir žmogaus istoriškumas yra pagrindinė dabarties mąstymo problema.

Tuo būdu laikas įgyja pirmenybės prieš erdvę. Erdvė netenka žavingumo, kuriuo ji buvo traukusi žmogų tūkstančius metų, kai visata atrodė esanti dieviška ir kai dangaus kūnai buvo laikomi aukštesnėmis būtybėmis. Pati mūsų planeta buvo pergyvenama kaip atvira, ir žmogus buvo jos tolio viliote viliojamas. Mūsų buvojimo erdvė atrodė esanti begalinė: keliauti anuomet reiškė eiti nežinomybėn ir būti nustebintam kas žingsnis. Tačiau naujųjų laikų atradimai ir gamtamokslio išsivystymas nudievino erdvę, atskleisdamas, kad joje nesą nieko, ko žmogus nepažintų ir neapvaldytų. Visatos erdvė nesanti pranašesnė už žemės erdvę, kadangi žmogus neranda joje nieko iš esmės naujo — net nė to, ko žemėje esama, būtent gyvybės ir dvasios. Visatos erdvė esanti nebyli ir net šmėkliška, nes astronomija, šisai tikrasis erdvėmokslis, sugauna tik nepaprastai tolimą dangaus kūnų praeitį, bet niekados ne jų dabartį: visatos erdvė pasiekia mus jau mirusiuoju pavidalu tarsi kokia šmėkla.

Tai aštrina laiko sąmonę ypatingai, kadangi mes čia tiesiog apčiuopiamai suvokiame, kaip esmingai laikas apsprendžia mūsų santykį su erdve. Mes siunčiame ženklus į visatos tolius, tačiau atsakymo sulaukti negalime, net jei

kas nors anuos ženklus ir suprastų; negalime kaip tik dėl mūsojo laiko trumpumo. Ženklai keliauja šviesmečius, mes gi buvojame tik dešimtmečius. Laikas atskiria mus nuo visatos erdvės ir uždaro mus mūsų pačių namuose. Šių namų praplėsti negalime, nepraplėtę mūsojo laiko. Todėl rūpestis pratęsti kiek galima ilgiau mūsų planetos istoriją, saugant ją nuo griaunančių žmogaus užmojų (pvz., atominio karo), yra virtęs pagrindiniu dabarties rūpesčiu. Juo labiau nyksta tikėjimas į Krikščionybės skelbiamą pasaulio galą, juo įtampiau dedama pastangų, kad šio galo iš viso nebūtų. Amžinybė yra atkeliama į šiapus, paverčiant ją begaline laiko tėkme. Erdvė yra pasidariusi nuobodi, kadangi mūsų planetoje ištirta, todėl baigta ir tuo užsklęsta. Užtat žmogaus dėmesys ir krypsta visu svoriu į laiką, kuris nėra baigtas: laikas teka, ir jo ateitis palaiko mūsų viltį, žadėdama mums vis naujų staigmenų. Būdamas atvira būtybė, žmogus ieškosi ir atviros buveinės. Virtus erdvei uždara [4], ši buveinė savaime persikelia į laiką, ir istorija tampa tikrąja žmogaus būsena pasaulyje.

2. Istorinė sąmonė ir tautinė tapatybė

Formulė „asmuo ir istorija" nusako ne tik žmogiškąją būklę apskritai, bet ir mūsų pačių būklę skirtinai; mūsų, kuriems lemta jau ištisus dešimtmečius buvoti svetur, svetur mirti ir svetur palikti savo vaikus ir vaikų vaikus. Ši būklė yra pastarojo europinės ir net pasaulinės istorijos lūžio pasėka. Ji yra ištikusi mus kaip asmenis, todėl ir prašosi būti apmąstoma mūsų pačių likimo dėlei.

Dabartinė mūsų padėtis svetur yra būdinga klausimu: *kas mes esame?* Tai mūsų tapatybės klausimas. Jis kyla visiems — vis tiek, ar būtume senosios, ar jaunosios kartos. Kiekvienas, palikęs savą šalį, neišvengiami klausia: kas gi dabar aš esu? Bėglys, kuris laukia valandos grįžti atgal? Išeivis, kuris ieškosi geresnio gyvenimo? Čiabuvis, kuris stengiasi susilieti su aplinka? Atsakyti į šiuos klausimus galima įvairiai. Tačiau pats jų degimas mūsų sieloje padaro juos mūsų paties vidurkiu, aplinkui kurį telkiasi mūsų pažiūros, mūsų veiksmai ir elgesiai. Mūsoji būklė svetur yra išraiška atsakymo, kas gi mes esame svečioje žemėje.

Tai nėra metafizinės tapatybės ieškojimas. Asmens tapatybė sau pačiam — vėliau kalbėsime apie tai kiek pla-

tėliau — yra savaime aiškus dalykas, niekad neieškomas, kadangi niekad neprarandamas. Kiek žmogus yra Aš, tiek jis visados yra tas pats — nuo gimimo ligi mirties, o pagal tikėjimą ir po mirties. Kinta mano prigimtis iš vidaus, kinta mano aplinka iš viršaus, bet aš pats kaip šis vienkartinis asmuo — kaip Jonas, Petras ar Povilas — lieku visados tas pats, kuris žino, kad tai jis yra visų šių kaitų nešėjas arba subjektas, šiose kaitose nedingstąs ir kitu nevirstąs: savo išsivystymo bei gyvenimo metu žmogus tampa *kitoks*, bet ne *kitas*. Būtų tad nesusipratimas ieškoti savos tapatybės kaip santykio su savimi pačiu. Niekad šio santykio neprarasdamas, žmogus negali jo nei ieškoti, nei rasti.

O vis dėlto savos tapatybės mes šiandien tiesiog aistringai ieškome. Ypač mūsajam jaunimui ji yra pasidariusi net savotiškai reikli, nes, augdamas bei bręsdamas svetur, jis pirmiausia ir klausia, kas esąs. „Lietuviai studentai, gyvendami Amerikos išeivijoje, esti plėšomi dviejų skirtingų pasaulių“ [5]. Tai ne paprasta pastaba, kad taip yra, bet gilus skundas, kad taip neprivalėtų būti. Tai vidinė drama, kadangi šie du pasauliai, paties jaunimo pažiūra, nesuvedami į vieną (plg. op. cit., p. 35), o apsispręsti už vieną katrą esą *nepaprastai* sunku. Tad „konfliktas tarp dviejų kultūrų yra didžiausia jaunimo problema“ (op. cit., p. 32), kurią jis ir mėgina spręsti tiek savo galvojimu, tiek suvažiavimais bei įvairiomis svarstybomis [6]. *Tačiau ką tai visa reiškia? Ko gi mes iš tikro* ieškome klausdami, kas esame svetur, vadinasi, ant dviejų pasaulių slenksčio?

Pasklaidžius kiek atidžiau šių ieškojimų bei sprendimų linkmę, atsakyti į šį klausimą gana lengva: mes ieškome ne metafizinio santykio su savimi pačiais, bet *savo santykio su istorija*. Mūsų klausimas, kas esame svetur, yra iš esmės klausimas, kuri gi istorija dabar yra *mano* istorija. Kitaip sakant, mes ieškomės istorinės savo tapatybės, kurią tariamės praradę atsidurdami svetur. Kol žmogus gyvena savoje šalyje, tol istorinė jo tapatybė yra jam taip lygiai akivaizdi, kaip ir metafizinė tapatybė. Lietuvoje esu žmogus lietuvis, kaip kad pasaulyje esu žmogus asmuo. Tačiau atsidūrus svetur, istorinė tapatybė susvyruoja, visų pirma tiems, kuriems „svetur“ pradeda virsti tėvyne, nes istorinė būtybė žmogus niekad nėra atsajai: jo istorija yra iš tikro jo tėvynės istorija. Aš negaliu turėti kitokios istorijos, negu ją turi mano tėvynė. Tė-

vynės istorija yra manyje suasmeninta, todėl ji ir yra mano istorija giliausia šio žodžio prasme. G. Marcelis yra gražiai pastebėjęs, kad kai žmogus mėgina kurti bei pasakoti savo asmeninę istoriją, jis suniekina patį save, suniekina todėl, kad bando išsakyti tai, kas neišsakoma, būtent asmens vienkartiškumą, neprieinamą ir neišreiškiamą. „Mano gyvenimas,— sako Marcelis,— niekad nėra buvęs toks, kokį ašen pasakoju, *kaip kad tikroji kelionė nėra* tokia, apie kurią kalbu grįžęs namo" [7]. Žmogus turi istoriją tiek, kiek yra suaugęs su erdve ir laiku, kuriuose buvoja. Jei tad, iškeliavęs svetur, padarau šį „svetur" savo tėvyne, tai, atrodo, ir šiojo „svetur" istorija turinti būti mano istorija.

Bet kaip tik čia ir prasideda įtampa tarp asmens ir istorijos. Buvodamas tėvynėje, žmogus yra su ja suaugęs todėl, kad yra iš jos išaugęs — ligi pat neatmenamų laikų. Tarp jo asmens ir jo istorijos nėra jokio plyšio. Istorinė jo tapatybė yra jam savaime suprantama. Net ir tolimiausi šios istorijos įvykiai yra pergyvenami kaip *savi*. Skaitydami, pavyzdžiui, apie Mindaugo pastangas suvienyti Lietuvą, apie jo krikštą ir žuvimą, apie Vytauto kovas su vokiečių ordinu ir jo laimėjimus prie Žalgirio, apie Lietuvos rungtynes su lenkų užmačiomis, jaučiamės taip, tarsi mes patys būtume visur dalyvavę: kovoję, laimėję ar pralaimėję, džiaugęsi ar kentėję. *Tėvynės istorija atgyja asmenyje savo pilnatve.* Buvoti tėvynėje tad ir reiškia buvoti jos istorijoje. Atsidūręs gi svetur, žmogus žino, kad į čia jis yra atkilęs, bet ne iš čia kilęs, net jei ir būtų čia gimęs bei augęs, nes biologinis gimimas dar anaiptol nėra istorinis kilimas. Svetur žmogus buvoja naujakurio būdu. Jis čion yra atėjęs iš šalies, o ne išaugęs iš vidaus: čia nėra jo šaknų, o tik tuščia erdvė ir tuščias laikas, kuriuose jis nūn mėgina įsikurti.

Bet kokiu būdu svetimos erdvės ir svetimo laiko istorija galėtų tapti dirva naujakurio šaknims leisti? Kaip galėčiau vadinti *sava* tokią istoriją, kurioje nesu dalyvavęs jokia prasme: nei kaip asmuo, nei kaip šeimos palikuonis, nei kaip tautos augintinis? Kokiu būdu esu istorinė būtybė, buvodamas svetur? Štai klausimai, kurie įaštrina ir net įskaudina istorinę mūsų sąmonę; mūsų jau nebe kaip žmonių apskritai, gyvenančių dvidešimtajame šimtmetyje, bet *kaip lietuvių*, atsidūrusių išskirtinėje tremties būklėje. Nuosekliai tad formulė „asmuo ir istorija" klausia ne tik

žmogaus istoriškumo, bet kartu ir svetur buvojančio lietuvio istoriškumo. Asmens istoriškumas yra šiandien mums anaiptol nebe atsajus klausimas. Jis neatitrūksta nuo mūsų gyvenimo. Atvirkščiai, jis šį gyvenimą sklaido ir istorinę mūsų tapatybę ryškina.

I. ASMUO IR LAIKAS

1. Asmens apibūdinimas

Kas yra asmuo?— Tai pats sunkiausias žmogaus filosofijos klausimas, į kurį niekas nėra davęs patenkinamo bei pastovaus atsakymo. Nemėginsime jo duoti nė mes. Tai, kas mums čia rūpi, yra aprašyti asmenį, vadinasi, kelti aikštėn tas jo savybes, kurios jį skiria nuo daikto ir kurias būtina suvokti, kad galėtume bent kiek giliau suprasti mūsų santykį su laiku, o tuo pačiu ir mūsų ryšį su istorija.

Nors kiekvienas vadinamės asmeniu, tačiau vargu ar įsisąmoniname, ką šis vardas iš tikrųjų reiškia. K. Jaspersas net prikaišioja, esą mes „įprastu nerūpestingumu" net neklausiame, kas gi esu aš *kaip Aš.* Mes vykdome kasdieninius savo tikslus, atliekame savo pareigas, sakome Aš, tačiau visiškai nekvaršiname galvos, kaipgi buvoja tasai mūsų Aš [8]. O nekvaršiname todėl, kad gyvename tarsi prieblandoje savęs pačių atžvilgiu. Kol esame vaiko amžiuje, nesugebame atsigrįžti į save pačius; subrendę gi esame supami tiekos mūsajam Aš svetimų dalykų, jog šisai Aš lyg ir dingsta jų gausoje. Tuo tarpu pažinti Aš galima, pasak Jasperso, tik „pagal jį patį, o ne pagal ką kitą" [9].

Bet kaip tik čia ir prasideda sunkenybės. Joks šalia mūsų, tai yra pasaulyje, esąs daiktas į mus kaip asmenis nerodo. Mes, tarsi Adomas rojuje, niekur nieko nerandame, kas būtų panašus į mus (plg. *Pr 2, 20*). Asmuo yra vienišius savyje. O vienišius jis yra todėl, kad yra vienkartinis. *Vienkartybė* yra pagrindinė ir esminė asmens savybė. Nieko nėra pasaulyje į mane panašaus todėl, kad esu vienintelis. Niekas negali manęs nei atstoti, nei pakartoti. N. Berdiajevas net teigia, kad „asmuo sudaro pasaulio nuolatinybės pertrūkį" [10]. Kosminis vyksmas, būdamas gamtinis ir todėl iš esmės pasikartojantis, yra nuola-

tinis. Tuo tarpu asmuo išnyra šiame vyksme kaip vienkartinis, kurio niekas pakartoti negali. Vaizdžiai kalbant, asmuo negali buvoti dviem egzemplioriais — nei tuo pačiu metu, nei pakarčiui. Aš būnu tik vieną vienintelį kartą. Manęs kaip paties niekad nėra buvę ir niekad nebebus. Šaukiamas būti antrą kartą, būčiau jau nebe aš pats, o kažkoks kitas Aš. Jei tad grįžčiau į nebūtį, grįžčiau į ją nebeatšaukiamai. Skirtis nuo kitų yra mano likimas. Žmogiškoji prigimtis yra visiems bendra ir todėl tokia pati. Užtat žmogiškasis asmuo yra kiekvienam vis savas. „Vienas asmuo skiriasi nuo kito esmiškai" (H. E. Hengstenberg). Kitaip tariant, asmuo neturi rūšies arba bendrinės giminės ontologiškai, todėl negali būti nė aptariamas logiškai. Asmens apibrėžties nėra. Asmuo gali turėti tik vardą, tikrinį vardą kaip kalbinę savo vienkartybės ištarą.

Šiuo savo vienkartiškumu asmuo kaip tik ir išsiskiria iš visos aplinkos. G. Marcelis teisingai pabrėžia, kad asmuo „nebuvoja priešais mus", vadinasi, jis nepriklauso mūsų aplinkai ir „nesudaro jos dalies"; priešingai, „jis peržengia visa, kas jį supa, taip kad jo šūkis yra ne *sum*, bet *sursum*"[11]. Kitoje vietoje G. Marcelis paryškina šią mintį pridurdamas, kad „asmens savybė yra priešintis". Bet ką gi reiškia priešintis? Į tai Marcelis atsako: „Priešintis reiškia pražiurti" arba praregėti. Ir kaip tik čia, pasak Marcelio, glūdis skirtumas tarp individo ir asmens. Individas yra „tiktai statistinis dalykas"; tai bendrybė „dalinėje būklėje"; „individas yra be žvilgio ir be veido: tai nuobirų grūdelis"[12]. Jis buvoja bevardės giminės būdu, nusakomu vokiškai *man*, prancūziškai *on*, lietuviškai veiksmažodžiu be asmens (sako, daro) arba dalyviu be lyties (sakoma, daroma). Šia prasme individas yra aklas sau pačiam. Tuo tarpu asmuo šioje padėtyje kaip tik pražiūra arba praregi ir tuo sunaikina bevardiškumą ir belytiškumą: asmuo nei pats nekalba, nei apie jį negalima kalbėti bendrosios giminės vardu. Jis turi savo žvilgį, savo veidą, savo vardą, tapatų tik jam pačiam, niekad ne kam nors kitam.

Išsiskyrimas iš aplinkos padaro asmenį absoliučiu *vienetu*, teikiant šiam žodžiui ne matematinę, bet ontologinę prasmę. Tai reiškia: asmuo nėra sudėtas iš dalių. Jis yra vientisas (simplex) savyje. Asmuo daug ką *turi*, bet jis niekuo *nėra*. Apie daug ką galiu tarti, kad tai mano: mano kūnas ir mano siela, mano protas ir mano valia, mano

jutimas ir mano jausmas... Tačiau nieko iš šios savo „savasties" negaliu vadinti Aš: aš nesu nei kūnas, nei siela, nei protas, nei valia, nei jutimas, nei jausmas... Turinio atžvilgiu asmuo atrodo esąs niekis, nes iš tikro apie nieką negaliu tarti, kad *esu* tai ar tai. Jokiame žmogiškosios prigimties sande asmens rasti negalima: visa yra jo, niekas nėra jis. Ir vis dėlto aš tiek įtaigauju savo „nuosavybę", jog be manęs ji ne tik nebūtų mano, bet jos iš viso nebūtų. Visi mano prigimties sandai — ir kūnas, ir siela, ir visos jų galios — yra tik tol, kol jie yra mano. Nustoję būti mano, jie liaujasi buvę apskritai. Liovusis man regėti mirties atveju, dingsta ir akis kaip regos organas. Štai kodėl ir sakau: *aš* regiu (ne akis regi), *aš* mąstau (ne protas mąsto), *aš* noriu (ne valia nori) ir t. t. Visų šių veiksmų autorius esu aš pats. Visi jie yra mano veiksmai — net ir tuo atveju, jei jie vyktų anapus mano sąmonės, pvz., aš augu ar nebeaugu. Prasmingai tad G. Marcelis vadina asmenį „vispusiška esamybe — présence globale": asmuo visados yra „čia pat ir dabar" [13].

Mūsų reikalui būdingiausia asmens savybė yra jo *tapatybė*. Žmogiškasis asmuo visados yra tapatus pats sau. Viskas aplinkui mus kinta; viskas kinta ir mumyse pačiuose. Tačiau mes patys liekame visados tie patys. Joks kitimas nepajėgia padaryti, kad ašen virsčiau kitu. Asmuo kyšo pro visuotinį gamtos ir prigimties kitimą tarsi uola, liudijanti savą tapatybę. Ir tai yra ne tik mūsų sąmonės akivaizdybė, bet ir paties žmogiškojo būvio būtinybė: *tapatybė yra asmens būsena.* Kai tik atsiranda įvaizdis, esą aš esu tapęs kitu, tuo pačiu atsiranda psichinis sutrikimas ar net ir liga; liga todėl, kad savos tapatybės objektyviai netekti negalima; jos netekimą galima pergyventi tik subjektyviai. Gi subjektyvus pergyvenimas, kuris neatitinka objektyvios padėties, yra ligūstas pergyvenimas. Užtat normali asmens būsena yra būsmas, ne tapsmas. O tai, kas suvokia tapsmą, turi būti ne-tapsmas. Aš tik todėl žinau, kad viskas kinta ir šalia manęs, ir manyje, kadangi aš pats nekintu. Aš esu šio kitimo nešėjas arba subjektas, bet nieku būdu ne pats kintąs dalykas arba kitimo objektas.

Pastaruoju metu yra stipriai pabrėžiamas Aš santykis su Tu, net teigiant, esą „nėra Aš savyje, o tik Aš-Tu"; „žmogus tampa Aš, tik paliestas Tu" [14]. Ši pažiūra yra teisinga, tačiau ji stovi kitoje plotmėje. Aš-Tu santykis turi skirtingą prasmę, nes jis yra ne ontologinė, o morališ-

kai sociologinė sąvoka. Ontologinį santykį Aš turi tik su Dievu; tiksliau sakant, Dievo atžvilgiu Aš buvoja ne santykyje, bet jis pats yra santykis su savo Kūrėju. Todėl šiandien taip įsakmiai pabrėžiamas „dialogas" kaip asmens būsena yra ontologiškai galimas tik tarp žmogaus ir Dievo. Bet tai yra jau religijos filosofijos klausimas, autoriaus keltas bei apsvarstytas kitoje vietoje [15]. Tuo tarpu vieno Aš santykis su kitu Aš žmogiškojo būvio plotmėje nepasiekia ontologinių gelmių: vienas Aš yra kitam Aš ontologiškai užsklęstas, taip kad ir norėdamas jis negali atsiverti tiek, jog kito Aš būtų perregimas ar kad kitas Aš taptų jo dalimi. Nuosekliai tad visi bendruomeniniai santykiai tarp Aš ir Tu yra tik moraliniai ir socialiniai. Dialogas tarp žmogiškųjų asmenų yra tik subendrinimas to, ką jie *turi*, bet ne to, kas jie *yra*. Savojo būvio aš negaliu subendrinti su kito būviu: aš būnu ir mirštu vienišas, net jei ir buvočiau apsuptas minios ir net jei prie mano mirties lovos stovėtų mano artimieji bei mano draugai.

Moraliniai ir socialiniai santykiai liečia žmones ne kaip asmenis, o kaip *asmenybes*. Tuo tarpu, kaip G. Marcelis pastebi, niekas tiek pavojingai nejaukia asmens klausimo, kaip „perdėtas polinkis sulieti asmenį su asmenybe" [16]. Asmuo yra žmogiškosios būtybės pagrindas, tuo tarpu asmenybė yra didesnis ar mažesnis jos galių išsiskleidimas. Kiekvienas žmogus yra asmuo, bet ne kiekvienas yra asmenybė. Nelygstamas žmogaus kilnumas, kuriuo remiasi visos žmogiškosios teisės, yra grindžiamas ne tuo, kad žmogus yra asmenybė, vadinasi, išsiskleidęs savo galiomis, bet tuo, kad jis yra asmuo, vadinasi, vienkartinis, vientisinis, visados tas pats. Asmens atžvilgiu visi žmonės yra lygūs, todėl visi ir privalo būti lygiai gerbiami bei saugojami visuomeninėje santvarkoje. Žmogus kaip asmuo nėra matuojamas nei jo galiomis, nei jo veikmenimis, o tik tuo, kad jis yra Aš — toks pat, kaip ir visi kiti Aš.

2. Asmens buvojimas laike

Pastaroji asmens savybė, būtent jo tapatybė, savaime kildina gana keblų klausimą: kaip asmuo, būdamas visados tas pats, buvoja laike? Juk laikas yra vyksmas savyje ir tuo pačiu kitimas to, kas laike būna. Tuo tarpu tapatybė yra būsmas savyje ir tuo pačiu pastovumas to,

kas tapatu. Atrodo tad, jog laikas ir asmuo yra priešingybės, išskiriančios viena kitą. Argi asmuo buvotų viršum bei anapus laiko?

Kas yra laikas?— Į šį klausimą Augustinas atsako: „Kol niekas manęs neklausia, rodos, žinau, klausiančiajam betgi išaiškinti nemokėčiau" (Conf. XI, 14). Taip yra todėl, kad, pasak Augustino, mes kalbame apie laiką, tarsi jis būtų mums pats artimiausias ir žinomiausias dalykas; mums atrodo, kad mes jį ir patys suprantame, ir kiti jį mums suprantamai perteikia. Ir vis dėlto: „Kas gi jį išreiškė žodžiu ir kas sugavo mąstymu?" (t. p.), klausia Augustinas. Tarp laiko pergyvenimo ir laiko sampratos tvylo bedugnė. Subjektyviai laikas yra patiriamas ir pergyvenamas taip, tarsi jis būtų pats mūsų būvis. Objektyviai tačiau jis nesiduoda nei nusakomas kuria nors ištara, nei suvokiamas savo esme. M. Heideggeris net tvirtina, esą laikas yra tiek „kitos esmės", jog, pasigaunant metafizikos, jis ne tik nėra buvęs apmąstytas istorijos eigoje, bet „niekad nė negali būti mąstomas" [17]. Filosofijos istorijoje likęs Aristotelio aptarimas, kad „laikas yra judėjimo mastas", iš tikro nusako ne patį laiką, o tik judėjimo santykį su pažįstančiąja sąmone: judėjimą galima matuoti kategorija „anksčiau ir vėliau". Betgi „anksčiau ir vėliau" jau remiasi laiku: matavimas laiko nesukuria ir jo esmės neatskleidžia, jis tik padalija jį į tam tikrus sąmonės sutartus vienetus (sekundes, minutes, valandas, dienas ir t. t.). Pati laiko esmė šiuose padalijimuose anaiptol neglūdi. Judėjimo matavimas yra tik kosmologinis laiko suėmimas į tam tikrus rėmus — daugiau nieko.

Ar tai tik mūsų pažinimo negalia? Ar žmogus tik nepajėgia laiko esmės sugauti? O galgi mūsų negalia nurodo į paties laiko pobūdį? Gal laiko esmė yra nesugaunama todėl, kad ten nėra ko sugauti? Didžiai prasminga, kad M. Heideggeris, apmąstydamas laiką kaip „esantį" anksčiau negu jo pergyvenimas ar matavimas, taip pat klausia: „Ar laikas iš viso turi „būtį" [18]? Augustinas į šį klausimą atsako neigiamai; laikas būties iš viso neturi. Nors, aiškindamas laiką, žmogus ir pasijunta suglumęs, vis dėlto, pasak Augustino, jis yra tvirtai įsitikinęs, „kad jei niekas nepraeitų, nebūtų nė praeitojo laiko"; taip pat jis tvirtai tiki, kad „jei niekas neateitų, nebūtų nė būsimojo laiko"; abu šie laiko matmens buvoja nebūties būdu: būtojo laiko nebėra, būsimojo laiko dar nėra. O dabartinis arba esamasis laikas? Jis buvoja, pasak Augustino, savo

linkimu praeiti, nes „jei dabartis visados būtų dabartinė ir nepereitų į praeitį, ji būtų ne laikas, o amžinybė" (t. p.). Jei tad dabartis yra laikas, tai tik todėl, kad ji slenka praeitin, vadinasi, nustoja buvusi. Nuosekliai tad Augustinas ir formuluoja išvadą: „Tik todėl sakome tiesą, kad laikas yra, kadangi jis stengiasi nebūti — non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit ad non esse" (t. p.). Tai reiškia: laikas tik tada yra laikas, kai praeina.

Laiko tad esmė yra *laikinumas:* praeiti, dingti, išnykti — tendere ad non esse. Kitaip tariant, laiko esmė yra grynai neigiama: tai pati nykstamybė. Teigiama prasme laikas esmės neturi, todėl nė negali būti objektyviai suvokiamas bei nusakomas. Nes neigiamybę galima, tiesa, pergyventi, tačiau jos negalima ištarti, kadangi joje nėra ko ištarti. Pats savyje laikas yra tuščias: jis nieko neatneša ir nieko nenusineša [19]. Todėl svarstomas ir sudyla, tarsi smėlis byrėtų pro pirštus. Laiką sklaidanti sąmonė nieko nesugauna, ką ir patys galėtume suvokti, ir kitam perteikti. Ne be pagrindo tad N. Berdiajevas laiką vadina „tam tikra šmėkla", kadangi, mėgindami sklaidyti jį kaip tikrovę, besireiškiančią trimis matmenimis (praeitimi, dabartimi ir ateitimi), nesugauname jo nė vieno matmens rėmuose: laikas „dingsta nebūties tamsybėse" [20]. Todėl, pasak Berdiajevo, laikas yra „blogio išraiška" ir „mirties pradas" (t. p.), nes jis yra buvimo priešingybė: *laikas naikina būtį.*

Kaip tad buvoja asmuo laiko, šio būties naikintojo, atžvilgiu? Kad asmuo nėra kažkokia amžina būtybė, tai rodo jo gimimas ir jo mirtis. Prieš gimdamas, aš *kaip* Aš *pats* nesu buvęs jokia prasme. Nei indiškoji reinkarnacijos idėja, nei T. de Chardino „sąmonės diego" (medžiagoje) teorija negali būti pateisinamos asmens vienkartybės šviesoje. Reinkarnacijoje kelintaeilis žmogaus buvojimas žemėje išsprūsta iš jo sąmonės, ir jis jaučiasi buvojąs visad tik pirmą sykį. „Sąmonės diego" teorija kildina asmenį iš ano diego kaip šiojo išsivystymą ligi sąmonės, tarsi asmuo turėtų savyje kažką, kas galėtų išsivystyti ir kas vestų jį ligi Aš rango. Reinkarnacija nieko neišaiškina, kadangi ji vyksta anapus sąmonės ribų. „Sąmonės diego" teorija paneigia asmens vientisumą (simplicitas), perkeldama jį į medžiagą kaip šiosios augimą ligi sąmonės [21]. Iš tikro gi asmens vienkartybė aiškiai rodo, kad anapus jos tegali būti tik nebūtis. Nes niekas nėra vienkartinis, kas turi rūšį, o visa, kas nėra kilę iš nebūties, kaip tik

ir turi rūšį arba aną bendrąjį pradą, iš kurio tai ar tai yra atsiradę. Nuosekliai tad asmens vienkartybė reikalauja nebūties kaip savo pradmės, o ši pradmė savo ruožtu nurodo į tai, kad asmuo nėra amžinas kilmės prasme (a parte ante).

Tačiau asmuo nėra amžinas nė galo prasme (a parte post). Egzistencinėje mūsų dienų filosofijoje daug kalbama apie mirties baimę, suprantant ją ne psichologine, o ontologine prasme kaip susidūrimą su nebūtimi. Gimdamas asmuo kyla iš nebūties nesąmoningai, todėl apie gimimo baimę kalbėti netenka. Tačiau nuo pat gimimo akimirkos asmens buvojimas virsta eiga myriop ir tuo pačiu baime. Ir vis dėlto žmogus bijo mirties ne todėl, kad ji pervestų jį iš vienos būsenos į kitą —„vita mutatur, non tollitur — gyvenimas yra pakeičiamas, ne sunaikinamas", kaip skelbia religija, o todėl, kad mirtis *gali* reikšti mano prapultį niekyje, vadinasi, ontologinį manęs kaip paties žlugimą. Religinis tikėjimas asmens amžinumu tokios galimybės anaiptol nepašalina. Jis tik palaiko viltį, kad ši galimybė nevirs tikrove. Tačiau jis nepašalina rizikos, kadangi nenugali būtinybės žmogiškajai būtybei būti pagrįstai. O kas yra pagrįstas savo būvyje, tam mirtis visados yra ontologinė rizika dingti nebūtyje. Verčiami eiti šios rizikos keliu neišvengiamai, tuo pačiu esame verčiami žvelgti į akis nebūčiai kaip gresiančiai prapulčiai, kuri ir sukrečia žmogaus būtybę ligi pat gelmių. Manoji mirties baimė yra neigiamasis įrodymas, kad esu vienkartinis. Kitaip ko gi ir dėl ko gi bijočiau? Kas būna tik kartą, tas arba būna amžinai, arba dingsta amžinai. Būdamas iš niekio kilęs, asmuo tegali į niekį ir grįžti. Gimimas ir mirtis asmens atžvilgiu yra absoliutiniai dydžiai. Todėl įrodymų, kad asmuo yra nemirtingas savaime, nėra ir negali būti. Yra tik pasitikėjimas (pistis) Dievu Meile kaip manęs Kūrėju, kad jisai, trokšdamas manęs kaip manęs paties, savo meilės troškulio niekad neatšauks ir todėl mane *kaip mane patį* amžinai buvime grįs[22].

Asmens buvojimas yra tad, kaip matome, įstatytas į gimimo ir mirties rėmus ir šiuose rėmuose vyksta: gimdamas asmuo laikiname buvime išnyra ir mirdamas iš laikino buvimo pasitraukia. Visa tai didesnio galvosūkio nesudaro. Galvosūkis atsiranda tada, kai klausiame, kas gi yra šis laikinas asmens buvojimas jo tapatybės šviesoje? Asmens pradžia (gimimas) ir galas (mirtis) rodo, kad as-

muo buvoja laike: laikas yra ne tik prigimties kaip kintančios, bet ir asmens kaip visad tapataus apsprendimas. Antra vertus, laikas, kaip sakyta, yra dingtis savyje. Jis yra laikas tik todėl, kad praeina: laikinumas yra laiko esmė. Užtat čia ir kyla klausimas, ar laikinumas apsprendžia ir asmenį. Jo pradžios ir jo galo atžvilgiu aišku taip: žmogus buvoja žemėje laikinai, vadinasi, praeinamai. Šia prasme tarp laiko linkmės dingti ir asmens buvojimo myriop esama gilaus atitikmens. Iš laiko užbrėžtų rėmų ištrūkti negalima. Tačiau kaip santykiauja asmuo su laiko matmenimis? Laikas, kaip minėta, turi tris matmenis: praeitį, dabartį ir ateitį. Kaip tad asmuo, būdamas visados tapatus sau pačiam, buvoja šios trijulės atžvilgiu?

Visų pirma reikia pastebėti, kad anie trys laiko matmens nestovi šalia vienas kito, bet eina vienas po kito, kiekvienas dingdamas pačiu atėjimu. Šia prasme Aristotelis teisingai suvokė laiko matavimo pagrindą: laikas gali būti matuojamas tik kategorija „anksčiau" ir „vėliau" (proteron kai hysteron). Tai reiškia: laikas yra ne būsmas, o tapsmas. Bet vos tai ištarę, tuoj pat įžvelgiame, kad tokiu atveju asmuo kaip tik priešinasi laikui. Jei laikas yra tapsmas, tai asmuo, būdamas tapatybė savyje, negali tapti, vadinasi, dar nebūti (ateitis) ar jau nebebūti (praeitis). Abu šie laiko matmens prieštarauja tapatybei ir todėl negali būti asmeniui taikomi. Apie save kaip Aš negaliu tarti: „aš būsiu" ar „aš nebūsiu". Apie save kaip Aš galiu tarti tik: „aš esu". Asmuo kaip tapatybė savyje tegali buvoti tik čia pat ir dabar. Kitaip tariant, asmuo neturi ir negali turėti nei praeities, nei ateities, o tik dabartį. *Būti dabartiniam yra ontologinis asmens apsprendimas.*

Todėl tai, ką K. Jaspersas sako apie atbudusią sąmonę, esą jos akivaizdoje Aš suvokiąs save greičiau „kaip tapsmą ir ateitį" [23], iš tikro liečia ne mane kaip Aš, bet tiktai mano prigimtį, kurios subjektas esu ir kuri iš tikro yra visiems laiko matmenims atvira: ji vyksta, kinta, praeina. Šia prasme teisinga yra tarti, kad „aš, buvodamas laike, niekad nesu sau nei galas, nei atbaiga" (op. cit., p. 325). Tačiau vien tai, kad žinau nesąs nei galas, nei atbaiga, iškelia mane viršum šio galo ir šios atbaigos, vadinasi, viršum kitimo bei tapimo. Galiu tik todėl teigti nesąs nei galas, nei atbaiga, kad aprėpiu tapsmą jo eigoje ir tuo pačiu nesu pati ši eiga. Jei tapsmas būtų manęs

kaip Aš būsena, nesuvokčiau, kad esu jo nešėjas: tapsmas yra *mano*, bet aš pats *nesu* tapsmas — taip lygiai, kaip jautimas ar jausmas yra mano, bet aš pats nesu nei jautimas, jei jausmas: regėjimas, girdėjimas, džiaugsmas, liūdesys... Laiko kaip tėkmės sąmonė aprėpia jį visuose jo matmenyse ir suveda juos visus į *dabartį*. Tai, ką Augustinas sako apie Dievo santykį su laiko matmenimis, iš tikro tinka ir žmogaus asmeniui: „Tavo diena yra ne kasdiena, bet šiandiena" (Conf. XI, 13). Nes tiek vakardieną, tiek rytdieną jungiu šiandiena ir buvoju tik šiandienoje. Aš nesu nei vakardieninis, nei rytdieninis, o tik šiandieninis. Ir ši šiandiena kaip manojo Aš laikas ištįsta į visą mano būvį arba, tiksliau kalbant, pats mano būvis ištįsta taip, jog jis apima ir praeitį, ir ateitį.

Šiuo atžvilgiu M. Heideggeris prasmingai pastebi, kad „egzistencialiai suprastas gimimas niekad nėra praėjęs nebuvimo prasme, taip lygiai kaip ir mirčiai netinka būsena to, kas dar neįvyko. Faktinis žmogus buvoja gimimu[24] ir gimimu jau miršta buvojimo myriop prasme"[25]. Anie tad laiko rėmai — gimimas ir mirtis — visados yra žmogaus būviui dabartiniai. Kalendoriškai gimimas yra praėjęs, o mirtis dar neatėjusi. Egzistencialiai tačiau tiek gimimas, tiek mirtis visados yra čia pat ir dabar. Todėl kai Augustinas Dievui taria: „Visi Tavo metai stovi kartu, kadangi stovi (vadinasi, neteka) — simul stant, quoniam stant" (Conf. XI, 13), tai ši ištara iš tikro yra ne kas kita, kaip laiko apibūdinimas žmogiškojo asmens atžvilgiu. *Visi laiko matmens asmeniui būna kartu,* kadangi jie, suvesti į šiandieną, nebejuda, vadinasi, nebeslenka nebūtin.

Asmens tad laikas yra *dabartis,* nes tik dabartis išreiškia tapatybę laiko lytimi. Buvoti laike asmeniui reiškia buvoti dabarties matmenyje. Abu kiti laiko matmens esti asmens atkeliami į dabartį. Asmuo niekad nepergyvena praeities kaip nebesančios ir ateities kaip dar nesančios. Iš tikro būtų juk išmonė tikėti, esą galima pergyventi tai, ko nebėra ar ko dar nėra, jei šie abu laiko matmens būtų atjungti nuo dabarties ir nebuvotų jos akiratyje. Laiko slinktį nebūtin asmuo sulaiko tuo būdu, kad jis šią slinktį grąžina atgal, kai ji praėjusi, ir užbėga jai už akių, kol ji dar neatėjusi. *Dabartis tampa asmeniui viso laiko buveine.* Štai kodėl ir laiko vertės mastas yra dabartis: praeities žygiai ir ateities užmojai yra tiek vertingi, kiek

jie turi reikšmės dabarčiai [26]. Vienoje savo romano *„La Nausée — Šleikštulys"* vietoje J. P. Sartre'as sakydina Roquetiną, svarbiausią šio veikalo veikėją: „Aš dėlioju savo atsiminimus pagal savo dabartį. Esu į dabartį nusviestas ir joje paliktas likimo valiai". Asmens buvojimą dabartyje Sartre'as vadina „visiškai nuogu laiku — le temps tout nu". Tai gal pats geriausias asmens laiko apibūdinimas: asmuo buvoja gryname laike, kuris yra pati dingtis ontologiškai, kartu betgi ir pati būtis egzistencialiai.

3. Asmens įėjimas į istoriją

Ši išvada yra didžiai svarbi suprasti ne tik pačiam asmeniui, bet ir jo santykiui su istorija. Nes istorija nėra laikas apskritai. Laikas ir istorija nėra tas pat. Sakysime, gamta būna laike: ir jos daiktai, ir jos įvykiai yra apspręsti visų trijų laiko matmenų, tiek giliai apspręsti, jog gamtiniai vyksmai yra galimi tiksliai apskaičiuoti tiek atgal, tiek priekin. Ir vis dėlto tik netiesiogine prasme būtų galima kalbėti, pavyzdžiui, apie saulės sistemos ar skruzdės istoriją. Laikas yra visuotinis matmuo, ir jame buvoja kiekviena būtybė. Tačiau kad laikas virstų istorija, jis turi įgyti tam tikrą žymę: *istorija yra ypatingas laikas.* N. Berdiajevas vadina istoriją „ypatingo pobūdžio tikrove, ypatingo laipsnio būtimi, ypatingos sąrangos tikrenybe" ir reikalauja, kad šį jos ypatingumą pažintume ir istoriją *kaip savotišką* „į tikrenybių hierarchiją įjungtume" [27]. Kitaip istorijos paslaptis išspruksianti iš mūsų pažinimo.— Kuo tad istorija yra būdinga? Kas sudaro tą ypatingumą, kuris laiką paverčia istorija?

Tardami žodį „istorija", paprastai turime galvoje tai, kas praėję. Istorija nevadiname nei to, kas yra dabar, nei to, kas dar tik bus. Tiek dabarties, tiek ateities įvykiams teikiame istorinę reikšmę tik tada, kai į juos žiūrime praeities akimis. Sakydami, pavyzdžiui, esą „istorija yra pasaulio teismas", tikimės, jog dabartis ir ateitis atskleis savo vertę, kai abi bus jau praėjusios: istorija yra visų vertybių teisėja tuo, kad apie jas sprendžia žiūrėdama atgal. Todėl egzistencinė mūsų meto filosofija ir teikia praeičiai didžios svarbos, svarstydama žmogaus istoriškumą: istorinio laiko sanklodoje „praeitis turi pabrėžtiną vaidmenį", teigia M. Heideggeris [28]. S. Kierkegaard'as gi beveik tapatina praeitį su istorija, pastebėdamas, kad

net ir tuo atveju, kai apie istoriją nieko negalėtume pasakyti, vis dėlto „sprendžiamasis istoriškumo požymis būtų tai, kad jis yra praėjęs". Užtat Kierkegaard'as yra linkęs manyti, kad ir „gamta turinti istoriją", kadangi ji turinti praeitį, nors šis jos istoriškumas ir nesąs tos pačios prasmės, kaip žmogaus: gamtai stingą dialektinio santykio su laiku[29]. Kiekvienu atveju praeitis yra pagrindas, kuriuo istorija remiasi. Kalbant pagal logiką, praeitis yra bendroji arba gimininė žymė istorijos aptarčiai.

Bet kaip tik čia ir slypi žodžio „istorija" apgaulingumas, nes praeitis yra dviprasmė sąvoka. Metafiziškai mąstomo laiko praeitis yra tai, ko nebėra, kas yra jau nuslinkę nebūtin. Jei tad istorija būtų tapati praeičiai kaip slinkčiai nebūtin, neturėtume jokios istorijos. Kas yra dingę, to iš viso nėra — nei pažinime, nei pergyvenime, nei tuo labiau mūsų veiksenoje. Tokiu atveju kiekviena kalba apie istoriją būtų iš tikro tik tariama problema, nes ji svarstytų tai, ko negalima nei patikrinti, nei pagrįsti. Sakysime: nuo Platono laikų yra kalbama apie Atlantidą kaip dingusį žemyną su savo gyventojais bei jų kultūra. Tačiau lig šiol nėra rasta aiškių ženklų, kurie liudytų, jog tokio žemyno iš tikro būta. Jei tad jis ir būtų buvęs, jis kol kas nėra istorijos objektas, kadangi yra dingęs be žinios. Kada betgi Atlantida taptų istorinė? Tada, kai pasisektų rasti jos kultūros liekanų. Galimas daiktas, kad tokių liekanų ir esama, bet kol kas jos mums nėra žinomos bei patiriamos. Todėl ir Atlantida kol kas tebėra mitas, o ne istorija. Istorija ji virstų, tik atidengusi tai, kas nėra dingę.

Čia kaip tik ir pasirodo kita praeities prasmė. Istorija yra praeitis, tačiau tokia praeitis, kuri *tebebuvoja*, vadinasi, kuri nėra praėjusi arba dingusi nebūtyje. Tai suvokė ir Augustinas, kalbėdamas apie išganymo istoriją, kurią jis pavadino „quietem ex tempore"— rimtimi, išėjusia užu laiko (Conf. XIII, 37), taigi nebeslenkančia nebūtin, o pasiliekančia amžinai. Be abejo, visu svoriu ši mintis tinka tik išganymo istorijai, kadangi jos nešėjas bei vadovas yra Kristus, iš tikro buvojęs užu laiko, tai yra amžinybėje. Jei Kristus nebūtų prisikėlęs ir nesėdėtų Tėvo dešinėje kaip „amžinai gyvas" *(Žyd 7, 25)*, visas jo darbas būtų taip lygiai praėjęs, kaip ir bet kuris kitas žmogiškasis darbas. „Ex tempore — užu laiko" Kristaus darbas tampa, tik jam pačiam buvojant „užu laiko" arba

įžengus „į patį dangų" *(Žyd 9, 24)*, vadinasi, į tokią būseną, kurios matmuo yra grynas dabar.

Augustino nurodymas į išganymo istoriją kaip į būseną „ex tempore", vadinasi, kaip į nebeslenkančią nebūtin, tinka tam tikru atžvilgiu ir kiekvienai kitai istorijai: istorija nėra tai, kas yra dingę, laikui slenkant nebūtin, bet tai, kas yra praėję ir sykiu kas tebebuvoja dabartyje kaip palikimas. Istorija anaiptol nėra metafizinė praeitis, vadinasi, nebūtis. Laikas, kaip sakėme, yra slinktis nebūtin. Istorija taip pat yra slinktis, tačiau taip, kad ši slinktis esti vėl atsigabenama dabartin ir tuo išgelbstima nuo dingimo nebūtyje. Štai kodėl Atlantidos mitas virstų istorija tik tada, kai jos praeitis pradėtų buvoti dabartyje kultūrinio jos palikimo lytimi, šį palikimą pažįstant bei pergyvenant. Tuo būdu aiškėja, kad *istorija yra praeities sudabartinimas.*

Ir čia kaip tik pradedame suvokti esminį asmens ryšį su istorija. Jau sakėme, kad laiko matmuo, kuriame asmuo buvoja, yra dabartis. Būdamas visados tapatus, asmuo negali būti nei praėjęs, nei dar neatėjęs. Be abejo, praeitis ir ateitis yra tokie laiko matmens, kurie yra savi ir asmeniui, kuriuos betgi jis atkelia dabartin, kadangi tapatybė tegali būti tik dabartinė. Praėjusioji ar būsimoji tapatybė yra prieštaravimas. Kas visados yra tapatus, tas visados yra ir dabartinis. Nūnai gi matome, kad istorija taip pat yra praeities sudabartinimas, vadinasi, kad ir istorinio laiko matmuo yra dabartis. Tai reiškia: tarp asmens dabarties ir istorijos dabarties esama vidinio atitikmens, nes istoriją turi ir tegali turėti tiktai žmogus. Tuo tarpu žmogus niekad nesusitaiko su laiko dingimu. Žmogus žino, kad jis praeina. Tačiau jis nenori praeiti ir stengiasi nepraeiti. Laikas veikia prieš žmogų, užtat žmogus veikia prieš laiką. Žmogaus santykis su laiku yra „kova prieš laiką" (C. Münster). Ir ši kova vyksta ne tik individualinėje, bet ir visuomeninėje žmogiškojo būvio plotmėje. Istorija kaip tik ir yra tokia kova su laiku, kova, vedama visuomeniniu mastu. Tai kova už visuomeninės praeities dabartinybę. Praeitis yra pagrindinė istorijos kategorija todėl, kadangi *kaip tik ją* žmogus nori pasilaikyti, kovodamas su laiko slinktimi nebūtin. Tuo būdu istorija virsta atvaizdu asmens buvojimo laike arba asmens dabartinybės. Asmuo nebūtų istorinis, jei jis nebuvotų dabartyje, ir istorija nebūtų istorija, jei ji nesudabartintų praeities. Istorija esmėje yra ne kas kita, kaip suvisuome-

ninta asmens sankloda: nepraeiti, nedingti, o visad buvoti čia pat ir dabar — hic et nunc.

Praeities sudabartinimas padaro, kad tiek asmens, tiek istorijos laikas nėra sutrupėjęs, o vientisas ir sąryšingas. *Istorijoje laikas yra visas kartu.* Svarstydamas muziejuje sukrautus daiktus, buvojančius mūsų akivaizdoje, M. Heideggeris klausia: „Kokia teise vadiname šiuos daiktus istoriniais, jeigu jie nėra praėję?" [30] Atsakymas: kaip tik todėl juos ir vadiname istoriniais, kadangi jie nėra praėję. Kas yra praėję slinkties nebūtin prasmę, tas nėra nė istorinis. Karste sudūlėjęs žmogaus kūnas, sudaužyta ir smiltimis virtusi statula, sudegę bibliotekos rankraščiai nėra istoriniai. Jie yra dingę. Jų praeitis yra absoliuti. Ji nebebuvoja dabartyje ir todėl nebegrindžia anų daiktų istoriškumo. W. Schappas net drįsta tvirtinti: „Griežta prasme praėjusios istorijos nėra" [31]. Iš sykio šis teiginys atrodo tarsi koks staigmuo. Giliau betgi pasvarsčius, jis atsiskleidžia kaip tiksli istorijos esmės ištara. Nes „praėjusi istorija" yra iš viso nebe istorija. Tai tik laiko tuštuma arba anoji šmėkla, apie kurią, kaip minėjome, kalba N. Berdiajevas. Praeitis yra istorinė tik tada, kai ji buvoja kaip praėjusi, vadinasi, kai ji yra praeitis ir dabartis drauge. Praeitis įtaigauja dabartį ir šia savo įtaiga ji virsta dabartine. Be praeities dabartybės gyvenama dabartis iš tikro būtų gryna akimirka be turinio. Tik praeitis padaro, kad dabartis pergali akimirkos matmenį ir tampa „ilga dabartimi", tai yra tolydine, o ne byrančia pro mūsų būvį tarsi smėlis pro pirštus. „Mano dabartis,— pastebi G. Marcelis,— siunčia mane į mano praeitį, o mano praeitis prašosi mano dabarties" [32].

Šią Marcelio mintį reiktų suprasti tiek individualine, tiek visuomenine prasme: asmuo ryškėja tik istorijos šviesoje, ir istorija įvyksta tik asmens būvyje. „Kas esu,— sako K. Jaspersas,— žinau tik savo praeities padedamas... Iš praeities prabyla į mane dabartis... Mano praeitis tampa mano veidrodžiu: aš esu tai, kas buvau" [33]. Be abejo, Jaspersas čia turi galvoje visų pirma individualinę praeitį: asmens pergyvenimus, patyrimus, mintis, darbus, kurie žadina savęs paties atžvilgiu „čia pagarbą, čia panieką" (t. p.). Kadangi tačiau individualinė praeitis niekad nėra ir negali būti atjungta nuo visuomeninės praeities (tautinės ir valstybinės), tai posakis „mano praeitis" savaime ištįsta ligi istorinės apimties. Nes tai, ką aš pats dariau, nėra be sąsajos su tuo, ką esu perėmęs iš savo

tautos praeities įvairių įvairiausiais pavidalais: net mano sąžinės sprendimai, net mano tikėjimas ir dorovė nėra tik mano paties. Ir šie, tokie giliai asmeniniai dalykai yra neatskiriamai suaugę su mano tautos religija, jos tradicijomis, jos papročiais, jos dorybėmis ar ydomis. Visa tai savo ruožtu gyvena dabar manyje kaip praeities sudabartinimas. Be visos šios praeities „aš virsčiau,— pratęsiant K. Jasperso mintį,— tuščia galimybe; be savo praeities pagrindo aš esu nebe aš" (op. cit., p. 322). Štai kodėl žmogus, kaip vėliau regėsime, iškritęs iš istorijos, ir nesusivokia, kas esąs.

Tai, kas čia taikoma praeičiai kaip buvojančiai dabartyje, tinka ir ateičiai. Ir ateitis būtų tik tuščias laiko sravėjimas artyn, laukiamas su siaubingu rūpesčiu dėl tamsių savo galimybių, jei mes jau iš anksto nepripildytume jos savų užmojų turiniu. Savais tikslais, savais planais, savais lūkesčiais bei viltimis mes užbėgame ateičiai už akių, atkeldami ją į dabartį anksčiau, negu ji atvyksta kaip laiko matmuo. Kiek praeitį sulaikome, kad nepraeitų, tiek ateitį paskubiname, kad ateitų. Ateitis yra toks pat dabarties sandas kaip ir praeitis, todėl priklauso istorijai irgi taip pat kaip ir praeitis. *Istorija yra praeities ir ateities susitikimas dabartyje*. O šio susitikimo erdvė yra mūsasis žmogiškasis būvis: mes buvojame iš praeities į ateitį.

Nuosekliai tad mes nė negalime kurti ateities taip, tarsi neturėtume praeities. „Praeitis,— gražiai pastebi J. Ortega,— yra vienintelė ginkludė, kurioje randame padargų ateičiai kurti"[34]. Norėdami susivokti, kur einame, turime visų pirma žinoti, iš kur ateiname. Tuo tarpu „žmogui nėra jokios kitos galimybės susivokti ateityje, kaip tik nagrinėjant praeitį, kurios veidas jau vienaprasmis, nusistovėjęs, nekintamas... Mes atsimename praeitį, kadangi laukiame ateities" (t. p.). Tai ir yra istorijos kilmė. Žmogus turi istoriją arba yra istorinė būtybė tik todėl, kad buvoja atskubančios ateities akivaizdoje, kurios jis apvaldyti negali ir kuri jį baugina savo neaprėžtybe. Bet kaip tik šios neaprėžtos ateities galimybėse jis patiria, kad praeitis yra vienintelė, kurią jis turi *kaip savą;* ją vienintelę jis gali užčiuopti; ji yra, pasak to paties Ortegos, „laivelis, kuriuo žmogus keliauja į neramią ateitį" (p. 87).

Praeities ir ateities sudabartinimas kaip tik ir padaro, kad visi laiko matmens susijungia į vienį ir kad laikas tampa ne nesugaunama šmėkla, o patirtine tikrove, kurią ir esame įpratę vadinti *istorija*. Istorija yra sąryšingas lai-

kas. Tai laikas, kuriame praeitis nėra dingusi ir ateitis nėra tik grynas lūkuriavimas. Istorija susigrąžina praeitį ir ją pasilaiko; ji ateidina ateitį žmogaus rūpesčiais bei viltimis. Tuo yra nugalimas laiko laikinumas arba ana metafizinė jo slinktis nebūtin. Istorinis laikas virsta metafizinio laiko priešingybe. Istorija yra egzistencinis laikas, kuriame buvojame, ne paprastai slinkdami ir dingdami, o laikydami laiką savo rankose, būtent: savo atmintimi praeities atžvilgiu ir savo ryžtimi ateities atžvilgiu.

Istorija kaip egzistencinis laikas visados yra *mano* istorija; ne ta prasme mano, kad aš vienas būčiau ją sukūręs, bet ta prasme, kad ji man yra *sava* kaip mano individualinės praeities ir ateities šaltinis bei pagrindas. Kaip aš pats niekad negaliu tapti kitu, taip lygiai aš negaliu svetimos istorijos paversti sava istorija. Mano asmens tapatybė yra kartu ir mano istorijos tapatybė. Žmogus gali keisti erdvę, bet jis negali keisti laiko. Jis gali persikelti iš vienos gyvenvietės į kitą, tačiau jis negali persikelti iš vienos istorijos į kitą, nes tai reikštų pakeisti patį save kaip gyvenantį praeities ir ateities sąsajoje. Kita istorija būtų jau kita praeitis ir kita ateitis. O kas gi sugebėtų vieną praeitį pakeisti kita taip, jog ši pastaroji virstų *mano* praeitimi? Kas sugebėtų vieną ateitį pakeisti kita ateitimi taip, jog šioji taptų *mano* viltimi bei ryžtu net mirti už ją? Šitokia tariama galimybė, mėginama paversti tikrove, būtų tik savos asmenybės laužymas, kadangi buvoti istoriškai reiškia buvoti atsakingai tiek praeities, tiek ateities atžvilgiu. Istorija, būdama visados sava istorija, niekad negali būti nei man abejinga, nei aš jai abejingas. „Asmuo stovi istorijos akivaizdoje kaip visiškai atsakingas"[35]. O nusikratyti istorinio atsakingumo niekas negali, nes tai reikštų nusikratyti egzistenciniu laiku, kuris perskverbia visą mano būvį, teikdamas jam vertės ar nevertės pobūdį.

II. ASMENS BUVOJIMAS ISTORIJOJE

1. Tautos atmintis

Kokiu tačiau būdu žmogus įsijungia į aną laiko matmenų vienybę, kad nesudiltų laiko *sravėjime*? Kitaip tariant, kokia galia žmogus išvengia laiko laikinumo ir įžengia istorijon kaip savon saugyklon? Nes buvoti istorijoje iš tikro reiškia buvoti saugiai. Be abejo, ir istorinis saugumas yra tik reliatyvus, kadangi mirtis ištinka ir pačią istoriją. Antra betgi vertus, turime pripažinti, kad istorija sureliatyvina mirtį: *niekas istorijoje nemiršta visiškai.* Žinomi romėnų poeto Horacijaus žodžiai „non omnis moriar, multaque pars mei vitabit Libitinam — ne visas mirsiu, geresnioji mano dalis išvengs laidotuvių deivės" (Carmina III, 30) gražiai nusako asmens mirties reliatyvumą istorijos eigoje. Kaip praeitis apskritai nedingsta, o yra istorijos atsikviečiama į dabartį, taip nedingsta istorijoje nė asmuo. Tačiau kokiu būdu?

Esminė laiko dingties priešininkė, o tuo pačiu ir žmogaus gynėja nuo praeinamybės yra *atmintis.* Ji yra tai, kas pergali laiko slinktį nebūtin ir praeitį atkelia dabartin. Tai galia palaikyti žmogaus tapatybę, nes tai galia padaryti, kad asmuo buvotų dabartyje. Ligos atveju netekęs atminties, žmogus *subjektyviai* netenka ir savos tapatybės: jo praeitis dingsta, ir jis jaučiasi esąs kažkas kitas. Todėl N. Berdiajevas atmintį vadina „tokiu principu, kuris veda nepaliaujamą kovą su mirtį nešančiu laiko principu"[36]. Netekę šio principo, aną kovą pralaimime ir esame laiko nusinešami nebegrįžtamai. Atminties nebesugrąžinta praeitis yra pati dingtis. Užtat niekur kitur laiko esmė dingti neišeina taip ryškiai aikštėn, kaip atminties veikloje. Atmintis yra statomasis pradas mumyse. Atmintyje apčiuopiu save savo pilnatvėje ir todėl laikau save savo paties rankose. Tik atmintis įgalina mane teisti savo praeitį arba jos išsižadant, arba ją pripažįstant bei ja di-

džiuojantis. Be atminties būtų neįmanoma jokia garbė ir joks gailestis ar atgaila, vadinasi, savęs paties vertinimas ir tuo būdu apsisprendimas, teikiant pačiam sau tokią ar kitokią konkrečią būseną. Be atminties žmogus būtų visiškai abuojas savo veiksmams, kurie jau yra praėję, ir žiūrėtų tik į ateitį, „kad viską iš naujo pradėtų"— mintis, kurią J. P. Sartre'as kaip tik ir išvysto minėtoje dramoje „*Musės*", paneigdamas gailesčio ir atgailos reikšmę prisikelti tiek asmeniui, tiek visuomenei.

Tačiau ryžtas pradėti iš naujo, nelydimas žvilgio atgal, suskaldo laiką į nebesusisiekiančius trupinėlius ir tuo būdu sunaikina jo pergyvenimą mumyse; pergyvenimą, kuriame laikas visados esti pilnas, vadinasi, visais savo matmenimis. Rytdiena, nebeturinti ryšio su vakardiena, prasideda „vis iš naujo" *apgaulingu* būdu, kadangi nauja gali būti tik santykyje su sena. Kas tokio santykio neturi, nėra nauja, o tik *kita*. Atmintis, palaikydama sena, tuo pačiu grindžia ir nauja. Mes galime pradėti „vis iš naujo" tik tai, kas nėra dingę, bet kas buvoja čia pat ir dabar. Šitokį gi buvojimą kaip tik ir teikia atmintis. Metafiziškai laikas yra neatsukamas; jo slinktis yra vienakryptė. Egzistencialiai betgi atmintis grąžina į dabartį visa, kas buvo praėję, ir visa tai dabartyje išlaiko. Augustinas, apmąstęs atmintį taip lygiai giliai kaip ir laiką, vadina ją „didinga begaline ertme — penetrale amplum et infinitum", kurios niekas nepajėgia išsemti (Conf. X, 8).

Ir štai šitoje ertmėje buvoja, pasak Augustino, ne tik vaizdai gamtinių dalykų — kalnų, jūrų, upių, žvaigždžių,— bet ir visa tai, ką pasisaviname iš menų bei mokslų (de doctrinis liberalibus), vadinasi, visa *kultūra;* buvoja jau nebe kaip vaizdas, bet kaip pats dalykas: „Aš nešioju savyje ne jų vaizdus, bet juos pačius" (Conf. X, 9). Visi kultūriniai dalykai buvoja atmintyje, pasak Augustino, „ne taip, tarsi būčiau pasilaikęs tik jų vaizdą, o palikęs užu savęs *(foris) patį dalyką*" (t. p.). Ne! Jie buvoja atmintyje patys savimi, savo turiniu: „Ne jų vaizdus randu savo atmintyje, bet juos pačius ir jais naudojuos, kai tik noriu" (Conf. X, 10).

Tai labai moderni mintis, kuriai atstovauja, sakysime, ir M. Scheleris, nusakydamas ją beveik tais pačiais žodžiais. Kalbėdamas apie priekaištą gailesčiui, esą atmintyje esama tik praėjusiojo veiksmo „vaizdo", neįtaigaujančio paties veiksmo ir todėl neįmanomo apgailėti, Scheleris pastebi: „Atsiminimą sudaro ne tai, kad mūsojoje

dabarties sąmonėje buvotų „vaizdas", kuris tik vėliau mūsų spręsmu būtų jungiamas su praeitimi. Tikrame atsiminime slypi pats praeities dalykas, pats gyvenimas ir buvojimas jame"[37]. Tai, kas yra anapus mūsų (pvz., gamta), buvoja mumyse iš tikro tik kaip vaizdas. Tačiau tai, kas yra mūsų pačių įvykdyta, buvoja atmintyje savu turiniu. Augustinas čia visiškai teisus. Jis tik klausia, kokiu keliu visi tie kultūriniai dalykai yra patekę į mūsų vidų. Jis ieško šio kelio mūsų pojūčiuose ir neranda, kadangi kultūriniai dalykai neturi pojūtinių savybių ir todėl negali būti pojūčių pagaunami ir į mūsų vidų nunešdami. Augustinui yra aišku, kad kultūra buvo buvusi ir anksčiau, negu jis ją pasisavino; ji tik nebuvo jo atmintyje. „Kur *tad buvo visi šie dalykai ir kodėl, apie juos išgirdęs, tarčiau:* tai tiesa?" (t. p.).

Augustino atsakymas į šį klausimą yra platoniškas. Jis mano, esą kultūriniai dalykai, prieš juos pasisavinant, jau yra buvę pačioje besisavinančiojo asmens dvasioje, tik kažkur labai toli, tarsi olose paslėpti, taip kad jie niekad nebūtų iškilę į sąmonės paviršių, jei kas nors kitas, pvz., mokytojas, nebūtų jų savu veiksmu pažadinęs. Kultūros savinimasis esąs ne kas kita, kaip atsiminimas (anamnēsis) to, kas yra buvę mūsų dvasios gelmėse jau iš pat pradžios. Šiuo atžvilgiu Augustinas yra tikras platonikas. Tačiau jis nepastebi, kad šalia asmeninės atminties esama ir *istorinės atminties* ir kad šalia asmens kaip atsiminimų nešėjo esama ir *tautos* kaip atsiminimų palaikytojos bei ugdytojos. Atmintis yra principas, kuris sudabartina ne tik asmens praeitį, išlaikydamas jo tapatybę, bet ir tautos praeitį, kurdamas jos istoriją, nes istorija, kaip sakėme, ir yra praeities sudabartinimas. Tarti, kad tauta turi istoriją, reiškia tarti, kad jos laikas nėra praėjęs ir virtęs nebūtimi, bet kad jis yra atminties susigrąžintas į dabartį ir tebebuvoja joje kaip neišnykęs. „Atmintis yra istorijos pagrindas"[38]. Bet kokia istorinė sąmonė, bet koks istorinis pažinimas yra esmėje ne kas kita, kaip *būdas,* kuriuo, kaip Berdiajevas pastebi, „atmintis nugali dūlėjimo dvasią" (t. p.). Tai, kas atrodė esą nuo mūsų nutolę, sudūlėję, išnykę, mirę, prisikelia atmintyje ir gyvena toliau.

O vis dėlto atmintis, kaip istorijos grindėja, nėra individualinė atmintis. Istoriškai atsiminti yra kas kita negu psichologiškai atsiminti. Psichologiškai atsiminti galime tik tai, ką esame vienokiu ar kitokiu būdu patys patyrę. Tačiau tautos praeitis — visi anie tolimi tolimiausi šimtme-

čiai — yra mūsų nepatirti bei nepatiriami jokiu būdu. Tautos istorijos plotas yra likęs anapus individualinio mūsų būvio. O jei vis dėlto tauta turi istoriją, vadinasi, jei jos praeitis tebegyvena jos dabartyje, tai reiškia, kad ana praeitis yra į dabartį atkelta anaiptol ne individualinės mano ar tavo atminties. Aš kaip Aš, kaip šis konkretus asmuo, nesu istorijos nešėjas. Aš esu istorinis tik todėl, kad buvoju bendruomenėje, būtent jos dabartyje, kurioje buvoja jos praeitis, apglobianti ir mane. Istorijos plotas, būdamas nepasiekiamas bei neaprėpiamas individualinės atminties, atgyja ir gyvena bendruomeninėje atmintyje, konkrečiai kalbant, *tautos atmintyje*. Aš dalyvauju šioje atmintyje, todėl tautos atsiminimai tampa *mano* atsiminimais, o tautos istorija darosi *mano* istorija. „Aš išplečiu save patį,— sako K. Jaspersas,— tuo peržengiu savo paties būvį ir pratęsiu jį į neaprėžtus laiko tolius"[39]. Per tautinę atmintį šie toliai pasiekia mane, virsdami mano turiniu kaip dabartinis mano dvasios turtas. Tautos atmintimi visuomeninė praeitis darosi man dabartinė, todėl yra kartu ir mano praeitis. Anie tolimi šimtmečiai yra praėję metafizinio laiko prasme. Bet jie visi buvoja manyje egzistencinio laiko prasme, kadangi per mano tautą jie buvoja čia pat su manimi ir manyje. Tiksliau kalbant, *aš pats buvoju juose ir esu jų laikomas bei nešamas,* kad nedingčiau atsajaus laiko tėkmėje. Ne visas mirsiu tik todėl, kad teikiu geresniąją savęs dalį dabartimi tapusiai mano tautos istorijai. Nes tautos atmintimi susigrąžinta praeitis nebepraeina: ji gyvena tol, kol gyvena ir tauta. Tuo pačiu gyvenu ir aš kaip asmuo, kol esu šios nuolatinės dabarties dalyvis. Mirti istoriškai galiu tik tada, kai arba mano tauta miršta, arba aš pats nutraukiu savo sąmonės ryšį su savos tautos istorija. Tuomet individualinė mano mirtis yra perdėm apimli: aš mirštu visas. Horacijaus „non omnis moriar" yra galimas tik istorijos akiratyje.

2. Tautos tradicija

Istorija kaip tautos praeitis, gyvenanti jos dabartyje, yra objektyvus kultūrinis pavidalas arba, augustiniškai kalbant, *pats daiktas,* kurį tautos atmintis susigrąžino iš praeities ir jį saugo dabartyje. Šį tad dabartyje buvojantį kultūrinį tautos praeities pavidalą ir vadiname *tradicija.* Neretai — net ir mūsų pačių — žodis „tradicija" yra su-

prantamas gana siaurai: arba kaip atgyvenę papročiai, arba kaip priešybė raštui. Iš tikro gi prasminė šio žodžio reikšmė yra žymiai platesnė. Žodis „tradere" reiškia ne tik pasakoti, pranešti, dėstyti, bet ir ką nors patikėti, pavesti, testamentu palikti. Istorijos filosofijoje žodis „tradicija" ir yra vartojamas šia pastarąja prasme, būtent kaip tautinės atminties turinys. Praeitis susiklosto tautoje tarsi testamentinis palikimas, vis iš naujo perteikiamas ateinančioms kartoms, kurios jį papildo savo įnašu, taip kad tradicija virsta nepertraukiama kultūrinio lobio kūryba. Tradicija yra ir veiksmas, ir išdava kartu. Kaip išdava ji gali būti labai sena. Kaip veiksmas betgi tradicija visados yra jauna, gaivi ir lanksti. Ji apgaubia visas buvusias, esamas ir būsimas kartas. Kaip išdava tradicija pripildo savu turiniu laiką ir padaro jį nebepraeinantį, nes kultūrinis žmogaus laimėjimas pačiu savimi nenyksta. Jis gali būti sunaikintas tik iš viršaus, bet ne sudilti bei išsisemti iš vidaus. Tradicija kaip tik ir yra kultūrinių žmogaus laimėjimų pastovumo apraiška. Ji yra laidas, kad susigrąžinta praeitis visados pasiliks dabartinė. Užtat yra nesusipratimas laikyti tradiciją „atgyventais" papročiais. Tradicija niekad nėra atgyventa, kadangi ji yra tautos kūrybiškumo išraiška, kuri nejaučiamai kyla, nejaučiamai esti perkuriama, todėl kiekvieną kartą aktuali ir gyvastinga.

Šia prasme tradicijai priklauso visa, ką tauta yra sukūrusi amžių eigoje: pasakos, dainos, šokiai, dailė, žmonių santykiavimo lytys, literatūra, filosofija, religija, o svarbiausia kalba. Visa tai eina iš kartų į kartas įvairių įvairiausiais keliais. Kol tautos nemokėjo rašyti, tol savą tradiciją jos perduodavo naujosioms kartoms žodžiu. Išmokusios rašyti, jos užrašo ir pačią tradiciją bei naudoja raštą kaip perteikimo priemonę. Todėl nėra nė menkiausio reikalo naudoti bažnytinį skyrimą tradicijos nuo rašto (tradicija — Šventraštis), nes rašytiniai dalykai priklauso tautos tradicijai taip lygiai kaip ir nerašytiniai. Be to, šiuos nerašytinius dalykus galima irgi užrašyti (muziką gaidomis), nufotografuoti (fotografija yra irgi jau raštas) ar aprašyti ir tuo būdu perduoti toliau kaip tautos palikimą. Pats perdavimo būdas čia reikšmės neturi. Čia svarbu tik, kad tautos sukurtas lobis būtų perduodamas. Ar tėvas pasaką vaikui paseks žodžiu, ar perskaitys iš knygos, kiekvienu atveju pasaka bus perduota. Ar jaunimas dainų išmoks vakaronių metu, ar iš dainyno, kiekvienu atveju dainos bus perduotos. Galop net ir pats raštas juk yra tra-

dicija. Senos kultūros tautos, pvz., arabai, graikai, kiniečiai, rusai, saugo savo raštą labai stropiai, nors ne sykį jis yra didžiulė kliūtis šių tautų kalboms išmokti ir tuo būdu jų kultūrai pažinti. *Tradicija yra kultūros lytyse įsikūnijusi tautos patirtis;* tai jos dvasia ir jos likimas. Ir ši patirtis esti perteikiama amžių eigoje vis toliau ir toliau. K. Jasperso žodžiais kalbant, ji yra tarsi kapitalas, kuris auga, kuris betgi gali būti ir eikvojamas [40].

Tuo atsakome į ankstesnį klausimą, kokiu būdu asmuo įsijungia į istoriją. K. Jaspersas yra gražiai pasakęs, kad „mes tampame žmonėmis ne biologiniu paveldėjimu, o visados tik tradicijos turiniu" (op. cit., p. 294). Tiesa, metafiziškai svarstant, esame žmonės jau pačią mūsų pradėjimo akimirką. Tačiau kaip metafizinis laikas dar nėra savaime istorinis laikas, taip ir metafizinė žmogaus būtis dar anaiptol nėra istorinė jo būtis. Kaip laikas virsta istorija, tik sujungęs savo matmenis nedingstančion vienybėn, taip ir žmogus tampa istorinis, tik įžengęs ano sąryšingo laiko sritin. O įžengti šion sritin jis gali tik įžengdamas tradicijon tautinio palikimo prasme. Mano istorija prasideda pirmuoju mano kalbos žodžiu kaip ano palikimo pirmapradžiu. Paprastai tai esti motinos vardas; motinos, kuri pagimdė mane ne tik kūniškai, bet ir istoriškai tuo, kad perteikė man galimybę paveldėti tautos palikimą, be kurio būčiau pasimetėlis savame būvyje, kaip kad pasimetėlis yra žmogus, netekęs atminties. Be kultūrinio savo tautos lobio niekad negalėčiau tapti žmogumi subrendusios bei pilnutinės *asmenybės* prasme. Tik tada, kai dalyvauju tautos atmintyje ir kai šios atminties turinys tampa *mano dvasios turtu, esu žmogus kaip istorinė būtybė,* vadinasi, ne taškas srovėje, o pati ši srovė, neaprėpiamai tolima savo praeitimi ir kartu dabartinė man patikėtu savo palikimu.

Buvoti tad istoriškai reiškia būti praplėstam savu žmogiškumu tiek į nebepasiekiamą praeitį, tiek į neįžvelgiamą ateitį. *Istorija suvisuotina asmenį.* Kaip istorinė būtybė žmogus yra gimęs anaiptol ne tik tais ar kitais metais. Ne! Jis yra išnešiotas bei pagimdytas ilgų amžių kultūrinio vyksmo arba tradicijos. Kaip istorinė būtybė žmogus užtat nė nebuvoja tik savyje: jo būvis yra visas tautinės jo tradicijos plotas. Galop kaip istorinė būtybė žmogus nė nemiršta dingimo prasme: jis gyvena tuose, kuriems perteikė tautos palikimą, kad jį neštų toliau: savo vaikuose, savo mokiniuose, savo darbuose.

Tautinės tradicijos atžvilgiu asmuo gali elgtis dvejopai: jis gali jos laikytis mechaniškai ir jis gali ją keisti beatodairiškai. Pirmuoju atveju praeitis esti pergyvenama kaip vertės mastas, turįs likti nekeičiamas kaip ir kiekvienas mastas: kas neatitinka to, ką vykdė mūsų tėvai ar tėvų tėvai, nesą vertinga ir todėl nepriimtina bei nepuoselėtina. Šitokį nusistatymą ir iš jo kylantį gyvenimo būdą arba stilių vadiname *tradicionalizmu*. Praeitis čia turi nelygstamą persvarą, o ateitis virsta tik praeities tęsiniu, kuris neatneša nieko naujo: pažanga išsisemia tuo, kad išsaugojama tai, kas yra buvę. Tokį tradicionalistinį gyvenimo stilių kuria ne tik atskiri asmens, ne tik atskiros grupės ar sektos, bet net ištisos tautos, pvz., beduinai. Betgi nesunku suvokti, kad šitaip gyvenant esti suardoma ir istorija, ir pati tradicija. Istorija yra suardoma tuo, kad ji netenka laiko matmenų pilnatvės, būtent *ateities*. Istorija, kaip sakėme, nėra tik susigrąžinta praeitis, bet ir paskubinta ateitis. Tuo tarpu tradicionalizme kaip tik šios paskubintos ateities nėra. Tradicionalizme ateitis atsravi tuščiu pavidalu, kadangi čia stinga žmogui ryžto kurti planų, kurie būtų vykdomi ateityje; kitaip sakant, čia nėra užuobėgos būsimajam laikui. O be tokios užuobėgos istorija, užuot buvusi tapsmas, virsta sustingusiu būsmu. Ne veltui tad ir sakoma, kad tokios tautos, kurios gyvena grynai tradicionalistiniu stiliumi, istorijos iš viso neturi, nes ateities išskyrimas paneigia tapsmą kaip esminę istorijos savybę.

Pati tradicija esti tradicionalizme suardoma tuo, kad čia ji yra apvelkama tarsi biologiniu paveldėjimu, nekintamu bei nepraeinančiu. Tuo tarpu iš tikrųjų tradicija yra kūrybinis žmogaus laimėjimas, niekad nepasilaikomas neprarandamai. Kad tradicija išliktų, ji turi būti gyva ir uždeganti. Gyva ir uždeganti ji betgi gali būti tik tuo atveju, kai nuolatos kyla iš ją palaikančios žmogaus dvasios, o ne iš „taisyklių" ar „nuostatų". Kitaip tariant, tradicija yra gyva tik tada, kai esti palaikoma ateities šviesoje, vadinasi, šviesoje asmens kuriamų planų bei laukiamų naujybių. Tradicija, iš kurios nelaukiama nieko naujo, yra nebe tradicija, o *seniena:* tai mirusi ir sukalkėjusi liekana istorijos plotuose. Nuosekliai tad tradicionalizmas, kovodamas už tradicijos išlaikymą jos pilnatvėje, kaip tik šią pilnatvę suardo ir tuo būdu pačią tradiciją galop pražudo. Sakysime, vestuviniai papročiai, kurie *dabartinio* vedybų pobūdžio neišreiškia ir yra joms pridėti tik iš

viršaus, yra jau mirę, todėl pasmerkti išnykti kaip dirbtiniai. Juokinga yra karti „piršlį melagį", jei sužadėtinio ir sužadėtinės santykiuose piršlio iš viso nėra buvę. Šiuo atžvilgiu tautinės tradicijos gyvybę dažniausiai pakerta išeiviai, kurie tikisi svetur išsilaikysią tuo, kad pamėgdžiosią savos tautos papročius be ryšio su jų pačių gyvai srovenančiu gyvenimu. Šia prasme nusikalsta Bažnyčios istoriškumui ir religinių tradicijų gynėjai, jas įamžindami senoviniuose jų pavidaluose, praradusiuose kadaise buvusią gyvą savo prasmę.

Antra vertus, asmuo gali tradiciją be atodairos neigti ir *mėginti pradėt gyventi visiškai „iš naujo"*. Tokiu atveju jo žvilgis krypsta į ateitį, ir visas jo gyvenimas virsta ištisa užuobėga to, ko dar nėra. Tokį gyvenimo stilių N. Berdiajevas vadina „futuristiniu gyvenimo jausmu, kuris remiasi ateities garbinimu ir yra statomas ant esančių akimirkų"[41]. Tai *revoliucinė nuotaika*, kuri sužlugdo istoriją gal net dar labiau nei tradicionalizmas. Nes čia praeitis yra ne atkeliama į dabartį, bet iš viso paneigiama: tautinė tradicija čia sąmoningai niekinama bei naikinama, nuo jos nusigręžtant savo vidumi ir ją slegiant iš viršaus. Planai gi ir užmojai yra kuriami ne kaip dabarties ir joje buvojančios praeities išdavos ar reikalavimai, o kaip gryna viltis, kuria tikima, esą ji turėsianti kada nors įvykti. Jei revoliucinė nuotaika virsta visuomeniniu sąjūdžiu ir prasiveržia politine revoliucija, ji gali iš tikro sunaikinti tradiciją lig pat šaknų ir tuo nuskurdinti tautos dvasią. Bet kadangi jokia santvarka negali gyventi tik viltimi, tai ir iš revoliucijos kilusi santvarka pradeda kurti savas tradicijas, kurios tačiau esti dirbtinės, kadangi neišaugusios iš tautos vyksmo organiškai, o jai primestos iš viršaus „įsakymu". Tokiu atveju menkaverčiai kultūriniai laimėjimai esti sąmoningai garbinami kaip genialūs, ir visas gyvenimas apsigaubia melu. Komunistinių šalių gyvenime tai regime visu ryškumu ir nejaukumu.

Laikydamas save tikrosios istorijos pradžia, o visą žmonijos ateitį suvesdamas į „priešistorę", marksizmas ir kaip ideologija, ir kaip praktika yra pats didžiausias tradicijos priešas ir tuo pačiu esmiškai *antiistorinis* veiksnys. Jam laikas yra tuščias, ir jis mėgina pripildyti jį savais užmojais ir lūkesčiais kaip gryna viltimi. *Marksizmas yra istorinis nomadizmas,* keliaująs iš tarpsnio į tarpsnį, nieko nesinešdamas su savimi kaip testamentinio palikimo. Ga-

limas daiktas, kad kaip tik čia ir slypi priežastis, kodėl į marksizmą linksta ne vienas šviesuolis, nutraukęs ryšius su savos tautos tradicija ir tuo būdu virtęs dvasiniu nomadu. Šie dvasiniai nomadai, nebeturėdami savos istorijos, glaudžiasi prie tokių ideologijų bei sąjūdžių, kurie irgi yra antiistoriniai. Marksizmas čia pasisiūlo kaip pats pirmasis ir pats griežtasis. Teisingai tad N. Berdiajevas marksizmą ir laiko nuosekliausiu, jau apšvietos metu pradėtu gyvenimo nuistorinimu [42].

3. Gimtoji kalba

Pagrindinė tautinė tradicija ir tuo pačiu pagrindinė asmens būsena istorijoje yra *kalba;* istorijoje buvojame taip, kaip kalbame. H. G. Gadameris šiuo atžvilgiu prasmingai pastebi, kad „tradicijos esmė yra *buvoti kalboje* kaip tarpininkėje" [43]. Tai reiškia: kalba perteikia mums tradiciją ir ją neša istorijos eigoje. Net ir nekalbantieji tautos praeities paminklai — dailės ar technikos dirbiniai, pastatai, kapai — gali būti įimti į dabartį tik juos prabildžius, vadinasi, juos apsakius ar aprašius *žodžiu.* Be kalbos visi šie paminklai neatgytų mūsų dvasioje ir todėl niekad nevirstų *susigrąžinta praeitimi, kaip ja nevirsta* vis dar ligi šiol neprabildinti, sakysime, Kretos raštai ir majų ženklai. Tas pat yra buvę labai ilgus amžius ir su hieroglifais, kol jie tebuvo nebylūs raižiniai. Kiekviena objektyvuota tautos tradicija virsta gyva tik tada, kai ji gali būti ir yra paverčiama kalba.

Tačiau kalbos vaidmuo žmogui kaip istorinei būtybei tuo dar anaiptol neišsisemia. Kalba ne tik pagelbsti suprasti praeitį ir tuo būdu pergyventi istoriją sąmoningai, bet ji pati sudaro esminę tautos istorijos lytį. Kalba yra tautos istorijos išraiška, taip kad J. Lohmannas net tvirtina, esą „istorija gali būti suprasta tik kaip kalbos istorija" [44]. Teoriškai kalbant, jei mums pavyktų atsekti, kaip ir kodėl yra kitusi mūsų kalba, tuo pačiu mums pavyktų atsekti bei atskleisti ir *mūsų istoriją. O tai galėtų* būti todėl, kad kalba nešasi su savimi tautos pasaulėjautą ir net pasaulėžiūrą, kuri reiškiasi visuose tautinės kultūros pavidaluose, tarsi šie būtų tik kalbos atmainos. Tiriant kalbos praeitį, savaime yra tiriamas ir tautos būvio būdas. „Tautos genijus,— pasak J. G. Herderio,— niekur kitur taip gerai neapsireiškia, kaip kalbos sąrangoje" [45]. Kalboje tauta įkūnija savo dvasią visa jos pilnatve. Kalboje „gyvena visi

tautos minčių turtai, jos tradicija, jos istorija, religija, gyvenimo nuostatai, jos širdis ir siela" (t. p.). Tos pačios pažiūros, gal Herderio įtaigaujamas, yra buvęs ir mūsų kalbos tyrėjas A. Salys. „Kalbos viena nuo kitos,— sako jis,— skiriasi ne tik išviršinėmis savo lytimis <...>, bet ir giliąja savo esme, susieta su tautos siela. Jei garsine lytimi tesiskirtų, seniai būtų įgyvendinta ir vienos pasaulinės kalbos idėja. Kokios savimylos būtų tautos, jei savo ypatumą pabrėžtų kalba, kuri, kaip priemonė, tebūtų lygi vokiečių ar anglų gamybos dviračiui! Bet nusveria tai, kad tauta pati save kalboje pasako, kad kalba yra pagrindinis tautos sąvokos dėsnis, daug svarbesnis, pvz., kaip rasė. Kalbų skirtingumo esmę sudaro jų vidujinės sandaros skirtumai. Gretamis su skirtinga išviršine kalbos lytimi, kurią ausis girdi, eina ir ypatinga vidujinė kalbos lytis, kuri reiškiasi mąstysenos ir veiksenos skirtumais. Šita vidujinė kalbos lytis, kurioje sudėta visa tos kalbos turininė visuma, ir yra pats giliausias kalbos tautiškumo pradas. Vadinasi, kalbos yra tautiškos ne tuo ar kitu garsu ar žodžiu, gramatine lytimi, bet visu savo vidujiniu mąstomuoju turiniu" [46].

Todėl nė kiek nenuostabu, kad tauta nė su vienu dalyku nėra tiek giliai suaugusi, kaip su kalba. Kalba yra *laidininkas, kuriuo teka į mus tautos kūryba:* jos dainos ir pasakos, jos epas ir lyrika, jos drama, jos filosofija ir net jos mokslas. K. Vossleris, pavyzdžiui, teigia, kad „modernus gamtamokslis niekad nebūtų gimęs, jei jam pagalbon nebūtų atėjusios italų, prancūzų, vokiečių, anglų kalbos ir nebūtų pašalinusios nevykusią lotyniškąją slaugę" [47]. Štai kodėl ir sakoma, kad kalba esanti „istorinė galybė" (W. v. Humboldt), kuri sujungia asmenį su jo tautos kultūra ligi pat šiosios gelmių. Kalba stiprina tautinį žmogaus būdą — jo elgimąsi ir jo mąstymą; ji pajausdina jo ryšį su bendruomene bei jos sukurtomis vertybėmis; ji ugdo jo atsakingumą šių vertybių atžvilgiu, skatindama jas išlaikyti ir tobulinti. Žmogaus apsprendimas kalbai „yra toks pat savas, kaip ir vaikščioti stačiomis" (H. Ammann). Kaip sutrikęs vaikščiojimas stačiomis padaro žmogų invalidą fiziškai, taip sutrikusi kalba jį padaro invalidą tautiškai, o tuo pačiu ir istoriškai.

Istoriškai kuriamosios galios tautos kalba turi todėl, kad jos pasisavinimas vyksta visiškai kitu, tiesiog priešingu būdu negu mokymasis svetimos kalbos. Savo *„Išpažinimuose"* Augustinas pasakojasi, kad jis labai nemė-

gęs graikų kalbos, tuo tarpu lotynų kalbą kaip gimtąją pasisavinęs nejučiomis, „auklių glamonėjamas, juokdamasis su besijuokiančiais ir linksmindamasis su bežaidžiančiais" (Conf. I, 14). Vėliau, skaitydamas Vergilijų, verkęs, kad *Didonė nusižudžiusi, Enėjui ją palikus. Ir čia pat* Augustinas klausia: „Kodėl tad nekenčiau graikų kalbos? <...> Juk Homeras irgi sugeba austi tokių pasakėlių? O vis dėlto man, vaikui, jis buvo kartus" (t. p.). Žvelgdamas atgal į lotynų kalbos savinimosi vyksmą, Augustinas pastebi vieną mūsų klausimui didžiai svarbų dalyką: vaikystėje jis išmoko ne lotyniškąjį *žodį*, bet suvokė lotyniškuoju žodžiu tariamą *daiktą*. „Suaugusieji manęs nemokė, teikdami man žodžių pagal tam tikrą metodą (certo aliquo ordine)" (Conf. I, 8). Kai jie vadindavę kokį nors daiktą, tai jis girdėdavęs ne žodį, bet pagaudavęs aną daiktą —„rem illam", į kurį suaugusieji norėdavę atkreipti jo dėmesį tuo ar kitu „kūno judesiu, šia savaiminga visų tautų kalba" (t. p.). Tai reiškia: *vaiko sąmonėje žodis virsta daiktu, o daiktas įstringa žodžio pavidalu.* Todėl ir paties vaiko norai išsiveržia žodžiais. Tiek viršinis, tiek vidinis pasaulis vaikystėje įgyja *kalbinį* pavidalą. Tuo būdu per kalbą ir pats vaikas, pasak Augustino, įžengia „giliau į judrią žmonių giminės bendruomenę" (t. p.), kurios santykiai yra labai kaitūs, tačiau visados yra kalbos nusakomi. Trumpai tariant, gimtoji kalba perteikia vaikui anaiptol ne žodžius, bet daiktus, norus, jausmus, veiksmus ir santykius *žodžio* lytimi. Gimtojoje kalboje žodis iš tikro tampa „kūnu" ir tik kaip „kūnas" jis esti suvokiamas bei išmokstamas. Vaiko amžiuje išmokstame ne kalbos, bet mes išmokstame pažinti kalba nusakytą pasaulį, kuriame buvojame. Pasaulis ateina į mūsų sąmonę kalbiškai apipavidalintas. Todėl negalima apie vaiką tarti, esą jis „išmoksta" kalbėti. Vaikas kalbėti ne išmoksta, bet jis kalbėti *pradeda* — lygiai taip, kaip jis pradeda vaikščioti. Kaip vaikščioti išmoksta tik suparalyžiuotieji, taip ir kalbėti išmoksta tik tie, kurie vaikystėje sava kalba nekalbėjo arba vėliau ją sugadino.

Bet štai Augustinas jau gana anksti (puerulus; Conf. I, 13) buvo verčiamas mokytis ir graikiškai. Tačiau graikų kalba jam buvo perteikiama jau visiškai kitokiu būdu negu gimtoji lotynų kalba. „Aš nemokėjau jokio (graikiškojo) žodžio, o buvau smarkiai spaudžiamas ir baudžiamas, kad išmokčiau" (Conf. I, 14). Lotynų kalbos Augustinas, būdamas kūdikis (infans utique), irgi nemokėjo.

Tačiau ji atėjo jam ne kaip žodžių virtinė, o kaip daiktų sąryšis: „Stebėdamas išmokau — advertendo didici" (t. p.). Tuo tarpu su graikų kalba jis susidūrė ne kaip su kalbiškai nusakytu pasauliu, bet tik kaip su tam tikra *žodžių* sąranga, kurią jis privalėjo išmokti pritaikyti pasaulio daiktams. Išgirdęs ar pats tardamas, sakysime, žodį „coelum", Augustinas savaime tarė dangų kaip daiktą su visomis savo sąmonėje turimomis jo savybėmis. Išgirdęs gi graikiškąjį „ho uranós", jis neturėjo jokio daiktinio įvaizdžio. Tik paaiškinus, kad žodžiu „ho uranós" graikai vadina dangų, vaikas suprato šio žodžio reikšmę. Tačiau pats daiktas (dangus) ir toliau liko jo sąmonėje apipavidalintas kalbine „coelum" lytimi. Prie šios jau turimos lyties šliejosi nūn kita lytis, būtent graikiškoji *kaip svetima*, atėjusi jau vėliau, todėl nemėgstama, kadangi kliudanti bei jaukianti, apsunkindama vaiko sąmonę.

Augustinas skundžiasi, esą jis buvęs verčiamas mokytis graikų kalbos, ir savo atgrasą šiai kalbai aiškina pedagogine prievarta. Antra vertus, jis teisingai pastebi, kad „ir graikų vaikams! Vergilijus būtų sunkus" (Conf. I, 14), kadangi jis jiems būtų taip lygiai svetimas, kaip svetimas Augustinui buvo Homeras. Vadinasi, ir graikų vaikai turėtų būti verčiami mokytis lotyniškai, nes *nė vienas vaikas nesimoko svetimos kalbos džiūgaudamas.* Svetima kalba, prisistatydama nebe daikto, o žodžio pavidalu, savaime virsta vaikui neįdomia: vaikui yra įdomus tik *nežinomas daiktas, bet ne nežinomas žodis.* Vaikas mielai vogroja, nes tuo būdu jis žaidžia daiktais, kuriuos taria ir džiaugiasi. Šitaip vaiko sąmonėje ir susiklosto gimtoji kalba. Tuo tarpu svetimos kalbos žodis, ateinąs be daikto, reikalauja įtempti sąmonę, kad suvoktum ir išlaikytum jo reikšmę. Žaidimas, vyravęs savinantis gimtąją kalbą, virsta *darbu*, mokantis svetimos kalbos. Čia ir glūdi vaiko atgrasa svetimai kalbai. Net ir savos tautos kalba, nepasisavinta „auklių glamonėjimu", esti vėliau mokomasi kaip svetimoji, vadinasi, dirbant, nebe žaidžiant. Todėl ir šio darbo vaisiai paprastai būna menkučiai. Nes svetimos kalbos svarbą — net jei ši kalba būtų ir savos tautos kalba — suvokia tik suaugėlis.

Skirtumas tarp gimtosios kalbos savinimosi ir svetimos kalbos mokymosi kaip tik ir atskleidžia mums kalbą istorinės galybės prasme. Pasisavindamas kalbiškai apspręstą pasaulį (ne išmokdamas eilę žodžių su jų gramatiniais santykiais!), vaikas savaime pasisavina ir šio apsprendimo

būdą arba tąjį atžvilgį, kuriuo tauta interpretuoja — pergyvena bei suvokia — pasaulio daiktus, jų veiksmus ir jų sąryšius. Jau W. v. Humboldtas įžvelgė, kad kalbos skiriasi ne tik savo garsais, bet ir vidine savo dvasia, kuri esanti ne kas kita, kaip tautinė pasaulio interpretacija. Nuosekliai tad „kiekviena kalba yra tam tikra pažiūra į pasaulį" [48]. Tautos žvilgis į pasaulį įsikūnija kalbos visumoje ir yra perteikiamas iš kartos į kartą. Kalboje gyvena bei veikia tautos vaizduotė, jos jausmai, jos protas, jos išmintis, jos patyrimas, sudarąs tam tikrą visumą, į kurią vaikas įgema, tuo pasisavindamas kalbinį tautos būvį. Ir šiuo pasisavintu turtu jis vėliau gyvena, papildydamas jį individualiniu savo būviu, tačiau niekad nepajėgdamas pralaužti pasisavintojo turto rėmų. Teisinga todėl yra sakyti, kad buvojame istoriškai taip, kaip kalbame. Nešdamasi su savimi tautos pasaulėjautą bei pasaulėžiūrą, gimtoji kalba nešasi kartu ir mūsąjį būvį kaip suasmenintą išraišką pačios tautos būvio.

4. Istorinė sąmonė

Kai visa tai — būtent tautos praeities buvojimas tautos dabartyje — esti pergyvenama sąmoningai, tuomet kalbame apie žmogaus *istorinę sąmonę,* kuri jį ryškiai skiria nuo šio pergyvenimo neturinčiųjų ar jo nevertinančiųjų. Pagarsėjusiame savo veikale *„Vakarų žlugimas"* O. Spengleris pastebi, kad esama didelio skirtumo tarp to, kuris savo gyvenimą išskleidžia šimtmečiais, ir to, kuris jaučia jį kaip uždarą bei užbaigtą. Tokio jausmo valdomas žmogus istorijos neturi: „Jis neturi pasaulio kaip istorijos" [49]. Jis turi pasaulį tik kaip gamtą ar daugių daugiausia pasaulį kaip kultūrinių kūrinių rinkinį. Tačiau jis neturi laiko matmenų vienybės ir tuo pačiu slinkties istorine prasme. Kitaip tariant, *kad asmuo turėtų istoriją, reikia, kad jis turėtų istorinę sąmonę.*

Istorinė sąmonė nėra istorinių žinių suma. Teoriškai galiu daug ką pasisavinti, tapdamas net praeities žinovu. Tačiau jei šis žinojimas ar tyrinėjimas nėra siejamas su mano paties likimu, jis neturi nieko bendro su istorine mano sąmone. Kiekvienas senovės istorijos profesorius pažįsta graikų ar egiptiečių praeitį geriau nei patys graikai ar egiptiečiai. Bet dėl to Graikijos ar Egipto praeitis anaiptol netampa *jo* praeitimi. Svetimo krašto praeitis nie-

kad nevirsta istoriniu mano būviu, kadangi aš šios praeities nesu kūręs jokia prasme ir jokiu atžvilgiu. Nei ji nėra mane įpareigojusi, nei aš jai nesu įsipareigojęs. Todėl jos akivaizdoje laikausi abuojai, nors ją pažinčiau net ligi pat smulkmenų. Jos garbė ar jos gėda nėra mano garbė ir mano gėda. Aš nesijaučiu už ją atsakingas nei teigiamai, nei neigiamai. Manęs nedžiugina jos laimėjimai ir neslegia jos kaltės. Svetimo krašto praeitis nėra ana gyva srovė, kuri yra mane atnešusi į dabartį. Mane yra atnešusi kita srovė, būtent mano tėvų krašto praeitis. Tai ji yra tikroji mano būvio versmė. Todėl tik šios versmės sąmonė ir yra tikroji istorinė mano sąmonė. „Istorijos paslapčiai suprasti,— sako N. Berdiajevas,— reikia žiūrėti į istoriją kaip į savąją arba kaip į tai, kas yra mano istorija ir mano likimas; reikia, kad aš pats įstočiau į istorinį likimą ir istorinį likimą įstatyčiau į savo paties žmogiškąsias gelmes"[50]. Trumpai tariant, istorinė sąmonė yra tautinės praeities pergyvenimas kaip *mano* praeities.

Turėdamas šią sąmonę, ir istorines savo žinias vertinu kitaip negu tuo atveju, kai jos man yra tik grynas „praeities mokslas". Istorinės sąmonės šviesoje praeities įvykiai ar asmens man nėra tik tolimi bei ūkanoti pavidalai, buvę ir praėję, gyvenę ir mirę. Jie man yra, kalbant K. Jasperso žodžiais, „dabarties amžinosios funkcijos", kurios lieka visad reiklios, kadangi jos yra galų gale paties mano būvio funkcijos[51]. Šių funkcijų šviesoje mano dabartinė kasdiena įgyja užnugarį; ji darosi man svarbi, kadangi esti įjungiama į neaprėpiamą visumą, nors pati savyje ji ir būtų labai smulki. Būdama betgi praeities nešėja dabartyje, mano kasdiena gauna nuostabų svorį ir didžią vertę, nes joje atsispindi tautos palikimas. Istorija praplečia mano individualybę ne kuo kitu, kaip tik istorine mano sąmone arba tuo, kad jaučiuosi ne lašas, o srovė, ne atskiruolis, o narys, ne užbaiga, o tęsinys ir tuo pačiu pradžia kas kartą iš naujo. Teisingai K. Jaspersas apibūdina istorinę sąmonę kaip *meilę* tam, kas yra buvę, net mažmožiui; kaip *pagarbą* tam, kas nesuvokiama bei neištiriama; kaip *ieškojimą* net ir tolimiausių dalykų, jei tik iš jų kalba žmogus[52]. Istorinė sąmonė padaro žmogų kraštotyrininku giliausia šio žodžio prasme — ne atsajam mokslo, bet gyvam savo būvio reikalui. Ir kol ši kraštotyros sąmonė tautoje yra gyva, tol gyva yra ir tauta, ir žmogus kaip tautietis.

Ne be pagrindo tad rusų istorijos filosofas P. Čaada-

jevas (1794—1856) žmogų, neturintį istorinės sąmonės, vadina *pavainikiu*. „Tautos,— sako jis,— gyvena giliais įspūdžiais, kurių yra palikę jų sieloje praėjusieji šimtmečiai"[53]. Iš šių įspūdžių kyla tautos lyrika, epai, legendos, padavimai, įvairios idėjos bei planai (plg. p. 8), o svarbiausia — tasai pasididžiavimas, kuris lydi ir turi lydėti būsimąsias kartas. Nūn, neturėdamas istorinės sąmonės, *žmogus buvoja taip, tarsi būtų gimęs be teisėto tėvo ir* tuo pačiu be jam paveldėjimu priklausančio palikimo. Jis nežino, iš kur atėjęs, kas jam yra giminė, todėl nėra nė su vienu susijęs — tikras istorinis klajoklis, niekur nesąs namie, kadangi namai yra ne užeiga, o buveinė. Tuo tarpu nesant istorinės sąmonės, nėra nė buveinės pastovaus pasilikimo prasme. Be istorinės sąmonės žmogus nežino, kur apsistoti. Jam niekas nėra sava. Jo dabartis yra tik akimirka, kuria jis šiandien, tiesa, gyvena, kuri tačiau rytoj jau nebebus jo. Tuo būdu jo laikas iš tikro slenka į nebūtį ir ištirpsta be pėdsakų, kadangi jis nėra istorinės sąmonės atkeliamas į dabartį ir joje išgelbstimas.

Tai įtaigauja, be abejo, tokio klajoklio ir asmenybės išsivystymą, ir elgesį visuomenėje. Atitrūkęs nuo savos praeities, žmogus nebeturi jėgos ateičiai kurti, nes netenka šiai kūrybai medžiagos: iš dabarties akimirkų neįmanoma sudėlioti jokios prasmingesnės ateities. Todėl tokio žmogaus dabartis virsta jam našta, kuria jis mėgina atsikratyti, ją neigdamas įvairiausiais būdais. Anarchizmas pasaulėžiūroje, elgesyje ir net išvaizdoje, traukimasis į getą įvairių sektų, būrelių, bendrijų ar net gaujų pavidalu, senosios kartos nepakanta, galop terorizmas,— štai istorinės sąmonės žlugimo apraiškos. „Žmogus,— pasak K. Jasperso,— išėjęs iš istorijos ir įžengęs į tuštumą, gali griebtis prievartos, kad galop užbaigtų savo lūžį su istorija"[54]. Užuot įžvelgęs, kad tautos praeitis yra vienintelis pagrindas naujam pasauliui kurti, jis šį pagrindą neigia ir todėl skeryčiojasi tiek žodžiu, tiek darbu, nieko nestatydamas, o viską ardydamas. Ten gi, kur istorinės sąmonės stoka dar nedrįsta pereiti į visišką dabarties neigimą anarchizmo ar terorizmo forma, ji prisiima buržuazinio gyvenimo pavidalą ir virsta lėbavimu. Nes nutrūkus ryšiui su savo istorija, užsitrenkia durys prasmingon ateitin, ir visas tokio žmogaus laikas virsta tik šiandiena, kuria reikia „kuo geriausiai" naudotis: „Valgykime ir gerkime, nes rytoj mirsime" (*1 Kor 15, 32*). Štai kodėl istorinė sąmonė gelbsti ne tik tautos palikimą, kad nenueitų vėjais; ji gelbsti ir

patį asmenį, kad jis netaptų arba viską ardančiu vienišiumi, arba viską mėgaujančiu lėbautoju.

Kalbant apie istorinės sąmonės vaidmenį, reikia tarti keletą žodžių ir apie *istorijos mokslo* reikšmę šiai sąmonei kilti bei ugdyti. Pats istorijos mokslas kaip mokslas, vadinasi, kaip praeities žinių rinkimas bei tvarkymas, reikšmės šiuo atžvilgiu neturi: svetimos praeities tyrinėjimas, kaip minėjome, jokios istorinės sąmonės negimdo. K. Jaspersas net regi du pavojus, kylančius iš istorijos mokslo: 1) prarasti žmogaus istoriškumo pergyvenimą nesibaigiančiame knaisiojimesi po praeitį ir 2) mėginti istorinį objektyvumą paversti tiesa visiems [55]. Pirmasis pavojus kyla todėl, kad praeitis, kalbant Augustino žodžiais, yra „begalinė ertmė", kurioje mokslinis tyrinėjimas niekad neužsibaigia. Jei betgi jis tiek skaldosi bei smulkinasi, jog vis labiau atsideda mažmožiams — istorinių disertacijų temos tai patvirtina labai akivaizdžiai,— tuomet istorijos mokslas, pasak Jasperso, „tik daugina atmatas (Schutt), kurių pažinimas bei rankiojimas darosi beprasmis" (t. p.). Antrasis pavojus kyla iš to, kad istorinis tyrinėjimas stengiasi būti kiek galėdamas objektyvus, niekad betgi nevirsdamas autoritetingai galiojančiu visiems ir visados. „Istorinės egzistencijos tiesa,— sako Jaspersas,— niekad netampa viena vienintele tiesa visiems, o visad lieka tik reikmė bei raginimas" [56].

Be abejo, ši reikmė gali išsigimti į romantinį praeities garbinimą ir sužlugdyti bet kokį objektyvumą. Tai irgi pavojus istorinei sąmonei, ypač tuo atveju, kai dabartis pasidaro niūri bei skurdi, o praeitis šviečia garbingai bei galingai. Bet net ir be romantikos tautos praeitis negali būti taip tiriama ir savinamasi, tarsi ji būtų gamtinis, šalia žmogaus esąs daiktas; negali todėl, kad ji visados yra ir *mano* praeitis, gyvenanti manoje dabartyje. Santykis su manimi pačiu praeities moksle tad ir padaro, kad istorija kaip mokslas visados yra daugiau ar mažiau subjektyvi ir kad šis jos subjektyvumas sudaro esminę jos savybę. Nereikia užtat jaudintis, jei svetimieji, sakysime, lenkai, rusai, vokiečiai, mūsų istoriją interpretuoja kitaip nei mes patys. Būdama žmogiškasis kūrinys, istorija savaime yra atvira įvairioms prieigoms ir tuo pačiu įvairioms interpretacijoms.

Jei šie pavojai pašalinami, istorijos mokslas gali būti ir iš tikro yra didžiulė istorinės sąmonės parama bei atra-

ma. Senas posakis, esą istorijos nepažįstą žmonės niekad neišeina iš vaiko amžiaus —„homines istoriarum ignari semper sunt pueri",— pasitvirtina gyvenime visu plotu: tokių žmonių sprendimai visados turi nesubrendėlio žymių. Tik istorijos mokslas įgalina mus aprėpti praeitį ir paregėti joje tuos pagrindinius taškus, kurie lėmė ir tebelemia tautos žygiavimą laiko srovėje. Jis aštrina mūsų atsakingumą, be kurio istorinė sąmonė iš viso būtų neįmanoma; atsakingumą už praeitį tiek garbės, tiek kaltės atžvilgiu, kadangi kiekviena tauta yra ir nuopelninga, ir nuodėminga. Istorinė sąmonė reikalauja, kad jaustumės esą nariai amžius trunkančios tautinės bendruomenės. Todėl ir šios bendruomenės *žygiai — girtini ar smerktini — yra ir mūsų* žygiai. Mes negalime nusiplauti rankų už praeities kaltes. jei ši praeitis yra *mūsų* praeitis, kaip negalime nesididžiuoti nuopelnais, kadangi jie yra ir *mūsų* nuopelnai. Visa yra mūsų, ką paveldėjome iš praeities kaip savos tautos palikimą.

Istorijos mokslas galop teikia istorinei sąmonei turinio, be kurio ji liktų tuščia ir todėl greitai išsigimtų į svaičiojimus. Nėra nė mažiausio reikalo šį turinį plėsti ligi smulkmenų. Mokslinis praeities pasisavinimas yra žinovų reikalas. Tačiau yra būtina, kad kiekvienas tautos narys pažintų tautos *kelią* ir jo vingius tiek politikos, tiek kultūros srityje; kad būtų aiškūs šio kelio *posūkiai*, turėję lemiančią reikšmę — teigiamai ar neigiamai — tolimesniam tautos išsivystymui. Tautinei sąmonei ugdyti nebūtina apsunkinti atmintį nesąryšingais faktais, nes, kaip P. Čaadajevas yra pastebėjęs, „kartais vienas sumaniai suvoktas bruožas teikia daugiau šviesos negu ištisa kronika" [57]. Istorinė sąmonė reikalauja ne atskirybių sumos, bet vieningos visumos, vieningo praeities vaizdo, kadangi kaip tik šia vienybe praeitis ir gyvena mano dabartyje. Istorinei sąmonei yra naudinga ne tiek istorijos mokslo mokytis, kiek istorijos mokslo teikiamus įvykius permąstyti ir jų sąryšį įžvelgti. Istorijos mokslas yra sandėlis, iš kurio semiamės medžiagos savai praeičiai įsisąmoninti ir tuo būdu savai dabarčiai suprasti. Todėl šis mokslas ir turi būti kuriamas taip, kad būtų ne tik atskirų ar net palaidų įvykių aprašymas pagal šaltinius, bet ir šių įvykių *interpretacija* pagal istoriko turimą istorinę sąmonę. Istorijos mokslas ir istorinė sąmonė įtaigauja vienas kitą taip, kaip sava biografija įtaigauja joje aprašomą asmeninį gyvenimą.

III. ASMENS BUVOJIMAS SVETUR

1. Išeivio tragika

Niekas nepalieka savo tėvynės džiūgaudamas. Senieji kolonistai, buvę iškilmingai išlydimi kelionėn, nėra išeiviai tikrąja šio žodžio prasme. Jie yra greičiau savos tautos bei valstybės pratęsimas į naują šalį, jos perkėlimas ne kartą net į kitą žemyną, pasiliekant tai pačiai istorinei sąmonei ir tam pačiam politiniam ryšiui. Tik žymiai vėliau, kai šiose naujosiose šalyse kolonistų gyvenimas išsivysto tiek politiškai, tiek kultūriškai savarankiška linkme, jis pradeda tolti nuo tėvynės ir galop tiek nutolsta, jog senasis santykis visiškai nutrūksta, o dažnai yra net prievarta nutraukiamas, pradedant naują istoriją, o tuo pačiu ir naują tautą bei valstybę. Šitaip yra atsiradusios Amerikos ir Australijos žemynų tautos ir valstybės.

Tačiau kolonistinio pobūdžio išeivių seniai nebėra. Šiandien esama tik išeivių, kurie savo tėvynę palieka *prievarta*, išvaromi iš jos arba vargo, arba priešo. Tai arba duoneliautojai, arba pabėgėliai. Pirmieji ieškosi svetur geresnio gyvenimo, antrieji gelbstisi nuo persekiojimų ir mirties; pirmieji trokšta duonos, antrieji — laisvės. Negalėdami vienos ar kitos rasti tėvynėje, jie palieka šią su sopuliu širdyje, bet vis dėlto *palieka*, ne pratęsia ir ne perkelia svetur, kaip tai daro kolonistai. Duoneliautojai ir pabėgėliai yra tikri išeiviai. Jie atsisveikina su sava tėvyne — savo viduje dažniausiai tik laikinai, iš tikro gi beveik visados amžinai. Retas duoneliautojas grįžta praturtėjęs, ir retas pabėgėlis sulaukia tokių pakaitų savo tėvynėje, jog į ją grįžtų kaip laisvas žmogus. Todėl pagrįstai galima teigti, kad šioms abiem išeivių kategorijoms buvojimas svetur virsta pastovia būkle.

Ir kaip tik čia slypi pirmasis išeivio tragikos bruožas. Būdamas priverstas palikti tėvynę, išeivis puoselėja nuolatinę viltį, kad kada nors vis dėlto jis grįš atgal, sykiu

betgi regi, kad ši viltis yra savęs paties *apgaulė. Išeiviui* belieka tik beprasmiškai tikėti, kad bent jo kaulai ar pelenai bus pargabenti tėvynėn. Beprasmiškas lūkestis, nes ar ne vis tiek, kur aš pūvu: *manęs „čia nėra" (Lk 24, 6).*

Antra vertus, šiandien būdinga ir reikšminga yra tai, kad šios dvi išeivių kategorijos — duoneliautojai ir pabėgėliai — pamažu liejasi į vieną: žmonės dabar palieka tėvynę todėl, kad politinis priešas naikina ne tik laisvę, bet ir duoną (plg. dabartinę Indokiniją). Ir kaip tik todėl mūsų dienų išeiviai nebėra tik pavieniai asmens ar nedidelės grupės, o jau ištisos minios. Tėvynės padėtis išstumia milijonus, kurie bėga todėl, kad pasilikę vis tiek būtų sunaikinti arba bado, arba priešo. Užtat jų bėgimas, palyginant jį su paskiruolių bėgimu, yra grynai neigiamas: peržengti savos valstybės sieną, danginantis į nežinią. Net esant pabėgėlių milijonams, neįmanoma pasirinkti nei šalies, kurioje norėtum apsistoti, nei užsiėmimo, kuriam norėtum atsidėti. Mūsų dienų išeiviai atsiduria visiškoje tamsoje ir yra verčiami pasitikėti kitų tautų *svetingumu.* Bet kaip tik čia ir iškyla antrasis išeivio tragikos bruožas, net žymiai skaudesnis nei pirmasis.

Kas gi yra svetingumas? J. Daniélou kreipia mūsų dėmesį į vieną, kaip jis sako, „nuostabų kalbinį faktą", būtent: „daugelyje kalbų žodžiai, reiškią svečią ir priešą, turi tą pačią šaknį" [58], pvz., graikiškai svetimšalis vadinasi „xenos", priešiškumas — „xenophobia", gi svetingumas — „xenophilia"; lotyniškai svečias yra „hospes", gi priešas „hostis"; lietuviškai žodis *svečias* reiškia ir svetį, ir svetimąjį („josim į svečią šalelę"). Todėl, pasak Daniélou, svečias iš tikro yra *svetimojo* vardas; svetimojo, kuris nepriklauso mano rasei, mano tautai, mano giminei ar šeimai, kurį todėl galima pergyventi „ir kaip svečią, ir kaip priešą" (t. p.). Kiekvienu atveju šis žmogus nėra savas. Gali jis būti priglaudžiamas ir net pavaišinamas, tačiau jis niekad netampa vietiniu arba čiabuviu. Jis yra atėjūnas, vadinasi, svečias, kuris juo ilgiau būna, juo labiau nusibosta, pereidamas galop į nekenčiamo priešo kategoriją. Norėdamas gi priešiškumo išvengti, jis turi *nusižeminti,* vadinasi, elgtis, kalbėti ir mąstyti taip, kaip ir kiti, jį priėmusieji. Būdamas pabėgėlis bei atėjūnas, jis yra *vargšas,* jį gi priglaudusieji yra *gailestingieji.* Tad jis ir privalo buvoti vargšo būsena, dėkodamas už jam parodytą gailestingumą. *Svetingumas yra elgsena vargšo akivaizdoje ir tuo pačiu žmogaus pažeminimas.* Ne du bičiuliai sėdi

prie vieno stalo, o vargšas atėjūnas ir nevargšas čiabuvis, net jei šis medžiagiškai būtų ir labai neturtingas. Svetingumas yra žmogaus atstumas nuo žmogaus ir galop žmogaus atstūmimas. Svečias ateina ir yra priimamas tik todėl, kad jis privalo *išeiti* — pasak lietuviškosios patarlės: „Sveteliai, susipratot ateiti, susipraskit ir išeiti". Amžinai svečiuotis reiškia tapti nepakenčiamam. Teisingai tad pastebi Bavarijos švietimo ministras H. Maieris: „Išeivio lemtis yra būti pajuokos ir pagailos objektu... Naujojoje savo aplinkoje jis esti svetimkūnis, ir jo likimas visiškai priklauso nuo jį priėmusiojo (Gastgeber) malonės bei nuo aukštosios politikos užgaidų. Banga, kuri jį išplovė į svetimą krantą, gali jau rytoj nunešti jį nežinia kur" [59].

Jei betgi išeiviai kur nors pastoviai ir įsikuria, tai čia pat jie esti tykomi savaimingos ar sąmoningos pastangos įliedinti juos į naujos šalies visuomenę ir kultūrą. *Kiekvienas kraštas trokšta atėjūnus suvirškinti.* Net ir ten, kur svetimųjų grupės yra gausios ir kur jos turi tam tikrą svorį, o tuo pačiu ir tam tikrą savarankiškumą (pvz., Amerikoje ar Kanadoje), vis dėlto ir ten jos yra tiesiog iš vidaus verste verčiamos visą laiką kovoti su įliedinimu ir kęsti dėl to net viešą panieką. „Laiško Diogenetui" (2 šimtm.) autorius yra apibūdinęs krikščionis kaip žmones, kuriems „kiekvienas svetimas kraštas yra tėvynė, o kiekviena *tėvynė yra svetimas kraštas*" (V, 5). Atsiremdamas į šį keleivinį krikščionio nuotaikos bruožą, J. Daniélou tikisi, kad krikščionis niekur nesijausiąs svetimšalis, kadangi jis visur rasiąs tėvynę, būtent „krikščioniškąją bendruomenę" [60]. Deja, po Vatikano II susirinkimo, įvedus gimtąją kalbą liturgijon ir platokai atvėrus vartus tautinėms lytims į bažnytinę sąrangą, ir Bažnyčia virto išeiviui krikščioniui *svetimybe*. Dabar ir Bažnyčioje išeivis jaučiasi esąs svetimšalis, kadangi ir Bažnyčia yra tapusi įliedinimo veiksniu arba anuo „tirpdinimo katilu", nuo kurio pabėgėliui taip lygiai reikia gintis, kaip ir nuo politinių ar kultūrinių svečios žemės veiksnių. Dar daugiau: šalia mokyklos Bažnyčia yra tapusi viena iš pirmaeilių nutautinimo priemonių, kadangi žmogus krikščionis trokšta turėti su ja santykių nuo pat mažumės, patekdamas tuo būdu — irgi nuo pat mažumės — svetimybės įtakon. Tai gal pats skaudžiausias bruožas išeivio tragikoje.

Niekas svetimame krašte nenori išeivio tapatybės. Visi stengiasi šią tapatybę naikinti, diegiant jam kitą, tačiau, kaip netrukus matysime, *melagingą*, kuri žmogų paverčia

istoriniu klajokliu. Manydamas įleisiąs šaknis į svetimą dirvą, išeivis galų gale pasijunta neturįs jokių šaknų. Gi kova už savas šaknis skiria jį nuo gyvenamosios aplinkos ir naikina pradinį šiosios svetingumą. Buvęs svečias, išeivis galop virsta tikru — bent psichologiškai — priešu tos visuomenės, kuri jam atvėrė duris ir padėjo išsigelbėti bei įsikurti. Padėka pereina į neapykantą ar mažų mažiausiai į abuojumą. Tai trečiasis išeivio tragikos bruožas, tampąs nuolatine jo būsena svetur. Nes jei išeivis nori išsilaikyti nesunaikintas savo tapatybėje, jis turi *atsiriboti*, vadinasi, ištrūkti iš tų išskėstų rankų, kurios jį priėmė, kurių glėbyje jis betgi pradeda dusti ir galop visiškai uždūsta.

2. Santykis su svetima istorija

Šitoje vietoje susiduriame su išeivio būčiai lemtingu klausimu: *ar iš viso yra įmanoma tėvynę palikti?* Pirmu žvilgiu šis klausimas atrodo gana keistas ir net beprasmis. Argi milijonai įvairių įvairiausių pabėgėlių ir duoneliautojų nėra savos tėvynės palikę? Pamąsčius betgi giliau, klausimas atsiskleidžia kaip esminis, kad suprastume, ką gi iš tikro reiškia buvoti svetur.

Esame įpratę suvokti tėvynę visų pirma *erdvės* prasme. Palikti tėvynę reiškia peržengti šios erdvės sienas. Tai yra ne tik įmanoma, bet ir tikra: minios žmonių yra savos tėvynės erdvę palikę ir atsidūrę už jos sienų. Tačiau tėvynė kaip erdvė yra tik rėmai, kuriuose gyvena tauta. Tam tikrą erdvės sklypelį vadinu *savo* tėvyne tik todėl, kad ten buvoja *mano* tauta. Tuo tarpu tautos buvojimas arba jos gyvenimas yra *laikas*, ne erdvė. Tiksliau sakant, tai laikas, vykstąs tam tikroje erdvėje. Tėvynės sąvokoje šie du sandai — erdvė ir laikas — susilieja į vienį. Bet juos galima ir perskirti. Galiu netekti tėvynės kaip erdvės, atsidurdamas svetur. Tai savaime aišku. Tačiau ar galiu netekti tėvynės kaip laiko, atsidurdamas užu jos istorijos? Ar istorija turi sienas, kurias galėčiau peržengti, pereidamas į naują laiką, kaip kad, bėgdamas nuo bado ar priešo, pereinu į naują šalį?

Jei tėvynė būtų tik erdvė, šie klausimai būtų atsakomi savaime. Tačiau tėvynė nėra tik erdvinis gamtovaizdis, bet sykiu ir mano tautos gyventas bei gyvenamas laikas, vykstąs šiame gamtovaizdyje. Dar daugiau: *erdvinis gamtovaizdis virsta tėvyne tik tautos laiko arba jos istorijos*

apipavidalintas. Į tai mūsų dėmesį yra atkreipęs jau J. Girnius, aprašydamas tėvynės sąvoką: „Tėvyne kraštą perkeičia tautos istorija. Tauta susyja su tam *tikru kraštu ne* kitaip, kaip savo istorija, savo tame krašte pergyventu likimu" (p. 133). Užtat „kraštas yra ne tik geografinė, bet ir istorinė sąvoka, *nes jis ne tik gamtinė*, bet ir žmogiškoji erdvė. Per amžius telkdamas tautos kartas bendram gyvenimui ir būdamas tautinės civilizacijos vieta, kraštas tampa istorine tautos šventove. Visa istorija atsispindi krašte, ir kiekviena jo vieta vienaip ar antraip turi istorinę reikšmę. Jei ne žymiais mūšiais, tai bent darbo prakaitu kiekviena pėda nurodo praeitin" [61]. Sutikime su geografais, kad erdvės sankloda — upės, jūra, kalnai, lygumos, miškai — yra turėjusi didžią įtaką istorijai tų žmonių, kuriems buvo lemta tą ar kitą gamtinę aplinką pasirinkti gyvenamąja savo erdve. Antra betgi vertus, turime sutikti ir su istorikais, kad *istorijos eiga keičia erdvę*. Sakysime, lietuviškasis Mindaugo laikų gamtovaizdis tikriausiai nebuvo toks, koks yra šiandien. O jei Lietuva yra vadinama kryžių šalimi, tai ji ja, be abejo, nėra buvusi Vytauto metu. Kryžius, dar neseniai buvęs toks būdingas Lietuvos gamtovaizdžiui, yra aiškus istorijos padaras. Tą patį reikia tarti ir apie pastatus, vietoves, miestus, kaimus, kelius, net apie laukus ir miškus. Tai medžiaginė tėvynės pusė.

Dvasinė jos pusė irgi yra istorijos kūrinys, pradedant kalba ir baigiant visuomenine santvarka. Tai žinojo ir *ankstesnioji lietuvių karta, kuriai senosios Rusijos viešpatavimo* laikais teko mokslus eiti svetur. Sakysime, arkiv. J. Matulaitis viename savo straipsnyje (1896 m.) kelia klausimą, kas yra tėvynė, ir atsako: „Ar tiktai toji žemė, kur mes gimę? Ne, bet pirm visko jos dvasiški turtai, jos tiesos, laisvė, papročiai, padavimai ir toji kalba, kurios mus motina išmokino, ir tie broliai, tarp kurių gyvename, ir toji katalikų tikyba, kurią mums po savo galvos tėvai paliko" [62]. Trumpai tariant, *tėvynė yra istorijos sukurta tautos buveinė.* Ji apima ir erdvę, ir laiką, kurio eigoje kinta erdvė ir gema dvasiniai veikalai kaip šios erdvės turinys. Užtat tėvynei suprasti vienos geografijos nepakanka. Jai reikia ir istorijos. Net žymiai daugau istorijos negu geografijos.

Jei tad tėvynė yra erdvės ir laiko junginys, tai apie pasitraukimą iš jos tegalima kalbėti tik erdvės atžvilgiu, nes tik erdvės sienas galima peržengti ir tik į naują erdvę

galima patekti. Tuo tarpu istorijos sienų peržengti negalima ir į naują istoriją pereiti neįmanoma. Juk kas gi būtų ši nauja istorija? Ne kas kita, kaip istorija tos tautos, kurion esu priimtas *kaip svečias*, vadinasi, kaip atėjūnas. Be abejo, man yra suteikta teisė buvoti čia nuolatos, čia dirbti, gimdyti bei auginti vaikus ir galop mirti. Betgi kokiu būdu atėjūnui — jo vaikams ir vaikų vaikams — svetimo krašto istorija galėtų tapti *savąja*? Kokiu gi būdu jis galėtų „iškeliauti" iš savos tautos istorijos ir pereiti į kitą istoriją?

Pasakojama, kad po pastarojo karo vienas vokietis atsisakęs vokiškosios pilietybės ir prisiėmęs angliškąją. „Ką tu tuo laimėjai?"— paklausęs draugas naująjį „anglą". „Tuo aš laimėjau Antrąjį pasaulinį karą",— atsakęs šisai. Tai prasmingas juokelis, kuris gana vaizdingai parodo, kaip neįmanoma kitų tautų istorijos padaryti savąja. Anglai iš tikro laimėjo Antrąjį pasaulinį karą, o vokiečiai jį pralaimėjo. Tačiau ar anglų pilietybės prisiėmimu vokietis išsijungia iš pralaimėtojų ir pereina laimėtojų pusėn? Kiekvienam aišku, kad ne! Nei jis pats, nei jo vaikai ar vaikų vaikai, net jei ir būtų jie gimę Anglijoje, niekados negalės savintis anglų istorijos taip, kad galėtų tarti: *mūsų* Habeas Corpus, mūsų Šekspyras, mūsų Byronas, mūsų karalienė Victoria, nes tokia kalba būtų paprasčiausia netiesa. Tai būtų pastangos istorinę sąmonę grįsti melu. Ir tai tinka ne tik minėto juokelio vokiečiui. Tai tinka ir tiems lietuviams, kurie, apsigyvenę ar gimę Amerikoje, jaučiasi esą „amerikiečiai": ir jie yra „laimėję" Antrąjį pasaulinį karą. Tai tinka visiems išeiviams visuose kraštuose.

Vokiečių teologė ir germanistė D. Sölle yra gražiai pastebėjusi, kad „aš nesibaigiu ten, kur baigiasi mano rankos, ir aš neprasidėjau ten, kur gimiau" [63]. Tai mintis teiginio, kurį randame ir K. Jasperso filosofijoje: „Savo kilme aš esu istorinis, kadangi niekad negaliu pradėti iš pradžios" [64]. Nes istorija ir pradžia išskiria viena kitą. Kas jaučiasi esąs istorijoje, tas nepradeda iš naujo. Pradėti iš naujo reiškia paneigti tai, kas yra buvę. Savos istorijos išsižadėjimas ar jai abuojumas kaip tik ir yra ana apgaulinga pastanga baigtis su savo rankomis kaip apčiuopiamos erdvės prasmeniu („esu tas, *kur* esu") ir prasidėti ten, kur išvydome pasaulį („esu tas, *kur* gimiau"). Tokią pastangą K. Jaspersas vadina „troškuliu būti be istorijos — Wille zur Geschichtslösigkeit" ir laiko ją „akla visumai" [65]. Žmogui atrodo, kad istoriniai ryšiai esą ne-

svarbūs, kad jis vienas kaip individas pajėgiąs susidoroti su savo būkle dabartyje, tarsi ši dabartis būtų be praeities, vadinasi, gryna pradžia, o nebe tęsinys. Tai neištikimybė sau pačiam, kadangi ji yra neištikimybė savai kilmei, siekiančiai neaprėpiamus savo tautos amžius. „O kas,— pasak K. Jasperso,— nėra ištikimas sau pačiam, tas nebus niekam ištikimas" [66].

Neištikimybė istorijai kaip savai kilmei ir padaro, kad žmogus virsta *istoriniu klajokliu*, keliaujančiu „į bedugnę tuštumą" (K. Jaspers). Jungdamasis į naują istoriją, jis aiškiai jaučia ir net žino, kad tai melas, kad jokios naujos istorijos jis turėti negali. Gi nutraukdamas ryšius su sava istorija, jis pradeda gyventi neištikimojo būsena sau pačiam ir apsiriboja akimirkos reikalais arba tuo, kas yra „aktualu". Asmeninis apsisprendimas būti tos ar kitos tautos nariu — ši tariama „laisvė" apsispręsti vilioja šiandien ir mūsiškius [67]— čia nieko nepadeda, kadangi toks apsisprendimas turi turėti *istorinį užnugarį*. Jo nesant, apsisprendimas lieka be turinio ir todėl netenka reikšmės, virsdamas savavališku veiksmu, kuris iš tikro dažnų dažniausiai esti ne kas kita, kaip meilikavimas svetimiesiems kokios nors naudos, paprastai profesinės, dėlei. Be istorinio užnugario apsisprendimas būti tos ar kitos tautos nariu įgyja nevertės pobūdį, nes apsispręsti už vieną tautą visados reiškia apsispręsti prieš kitą tautą. Kai lietuvis apsisprendžia būti amerikiečiu, braziliečiu, kanadiečiu ar vokiečiu, tuo pačiu jis apsisprendžia *nebūti* lietuviu. Tai ir yra neištikimybė savai istorinei kilmei arba šios kilmės paneigimas, o tuo pačiu neištikimybė ir sau pačiam arba tikrosios tapatybės paneigimas. Dorinės nevertės toks apsisprendimas įgyja todėl, kad čia žmogus sąmoningai neigia tai, kas esąs, ir tuo pačiu meluoja sau pačiam ir kitiems. Asmeninis apsisprendimas yra reikšmingas tik tuo atveju, kai jis yra įsisąmoninimas to, kas jau savaime *yra:* tai istorinės sąmonės prašvitimas. Istorinę gi sąmonę galima turėti tik ryšium su sava, niekad ne su svetima istorija. Svetimą istoriją galima tik išmokti, bet ne ja gyventi. „Nors aš,— sako K. Jaspersas,— būdamas istoriškai sąmoningas, ir galiu imtis bendrauti (in Kommunikation treten) su svetima istorine sąmone, betgi aš negaliu nei į kitus perkelti to, kas ašen esu, nei pats perimti svetimybės jos pagrinduose" [68]. Tai gili pastaba, galinti būti gaire visiems išeiviams visuose kraštuose.

Ši lemtinga išeivių klaida yra paprastai daroma todėl,

kad jie dažnai neskiria istorijos nuo *kultūros*. Kultūra, būdama „visa tai, kas protu ir kūnu sukuriama ir perduodama ateinančioms kartoms", ir apimdama „visas gyvenimo sritis"[69], pasisiūlo išeiviui pirmiausiai, jam atkeliavus į svečią šalį. Ir jis privalo ją pasisavinti, jei nori šioje šalyje pasilikti. Jis privalo išmokti svetimos kalbos, pažinti jį priglaudusios visuomenės santvarką ir socialinį, mokslinį, meninį jos veikimą; jis privalo gerai pasiruošti savai profesijai ir sąžiningai ją vykdyti. Trumpai tariant, *išeivis privalo tapti dvikalbis ir dvikultūris*. Tai būtina sąlyga ne tik įsikurti, bet ir pačiam kurti. „Išeiviška patirtis,— teisingai kalbėjo T. Venclova IV PLJS kongrese,— žmones praturtina, išplečia jų akiratį, tuo stiprindama kūrybingumo dvasią"[70]. Tai tinka ne tik pirmajai, bet ir visoms kitoms išeivių kartoms, kurioms tenka buvoti svetur. Šia prasme išeivio būsenos kaip „dar nepraregėtos privilegijos" (kun. St. Yla) apibūdinimas yra labai tikslus.

Vis dėlto svetimos kultūros prisiėmimas ir gilus jos pažinimas dar anaiptol nepadaro žmogaus šią kultūrą sukūrusios ir tebekuriančios tautos *nariu*, nes kultūra yra ilgo vyksmo ir tautos istorijos vaisius. Protestantų dogmatikas E. Brunneris vadina kultūrą „istorijos nuosėdomis ir istorinio žmogaus išraiškos priemonėmis bei jo pėdsakais"[71]. Mes galime anas nuosėdas pažinti ir jas pasisavinti; mes galime anais pėdsakais ir patys vaikščioti. Bet mes negalime būti ėję su anų nuospaudų bei pėdsakų autoriumi tauta kuriamojo vyksmo keliu, kadangi jis eina *šalia* mūsų kaip *ne mūsų* kelias. Nuosekliai tad ir pėdsakai, palikti šiame kelyje, nėra *mūsų* pėdsakai. Išeivio gyvenamosios šalies kalba nėra jo kalba, tos šalies mokslas, menas, visuomeninė santvarka (monarchija, demokratija, diktatūra) nėra jo mokslas, nėra jo menas, nėra jo visuomenės sąranga. Būti atvykusiam į tą ar kitą šalį ar joje gimusiam dar nereiškia būti atvykusiam į šios šalies istoriją ar gimusiam iš jos istorijos. *Svetima istorija niekad nėra ir negali būti mano kilmė*, todėl šios istorijos nuosėdos bei pėdsakai arba kultūra, mano pažinta bei pasisavinta, nepadaro manęs kilusio iš anos istorijos. O jei esu svetimšalis *istoriškai*, tai tuo pačiu esu svetimšalis ir *tautiškai*, nepaisant, kad gyvenamojo krašto kultūrą pažinčiau net ligi jos gelmių ir ja naudočiausi net geriau negu čiabuviai. Nes tik istorija kuria tautą, ir tik manos istorijos tapatybė tautos istorijai padaro mane tos ar kitos tautos nariu. O asmeniškai apsispręsti už svetimą istoriją

reikštų apgaudinėti patį save, kaip save apgaudinėjo anksčiau minėto juokelio vokietis, manydamas anglų pilietybe „laimėjęs" Antrąjį pasaulinį karą. Ši apgaulė yra labai patraukli, todėl ne vienas esti jos viliojamas ir galop suviliojamas. Ir mūsų jaunimo keliamas savos tapatybės klausimas yra esmėje ne kas kita, kaip šios vilionės pasekmė.

Į ankstesnį tad klausimą, ar galima savą tėvynę iš viso palikti, reikia atsakyti dvejopai. Tėvynę kaip erdvę palikti galima, ir ją yra palikę milijonai. *Tėvynės kaip istorijos palikti negalima*, kadangi negalima išeiti iš laiko. Žmogaus gi laikas visad yra istorija. Išeiti iš tėvynės kaip istorijos reikštų išeiti iš vieno buvusiojo laiko ir įeiti į naują buvusįjį laiką arba į svetimos šalies istoriją. O tai yra neįmanoma, nesunaikinus paties savęs. Kas tai mėgina, netenka bet kokios istorijos: paneigęs savąją ir negalėdamas prisiimti svetimosios, toks žmogus virsta istoriniu klajokliu, nežinodamas galop, kur apsistoti. Išeivių aistra „gerai įsikurti" yra šios klajoklinės būsenos išraiška. „Geras gyvenimas" turįs atstoti prarastą įsišaknijimą savoje istorijoje. Tačiau šis nevykęs pakaitalas kaip tik ir yra pats pavojingiausias išeivių duobkasys.

3. Tremties sąmonė

Kokia tad nuotaika gyvena ir privalo gyventi išeivis, nenorėdamas tapti trąša svetimai žemei? Koks jausmas turi jį lydėti, savinantis svetimą kultūrą ir sueinant į santykius su tais, kurie jį priėmė kaip svečią ir kurie vėliau mėgina padaryti jį „savuoju"? Šis klausimas kyla ne tik mūsų laikais. Jis kilo ir izraelitams, ištremtiems į Babiloniją. Ir turbūt nėra pasaulio istorijoje geresnio į jį atsakymo, kaip šių Babilonijos tremtinių. Babiloniečių prašomi pagiedoti ką nors iš savo giesmių, izraelitai atsakė: „Kaip mes galime giedoti Viešpaties giesmių svetimoje šalyje?" Šimtas trisdešimt šeštoji psalmė yra išlaikiusi šį atsakymą ligi mūsų dienų pridurdama, esą izraelitai sukabinę savo muzikos instrumentus Babilono upės krantų karkluose, sėdėję ant šių krantų ir verkę, prisimindami prarastą Sioną (plg. *Ps 136, 1—4*).

Be abejo, tai nereiškia, kad Izraelis būtų šitaip elgęsis visą tremties metą (apie 70 metų). Pranašas Jeremijas

Viešpaties vardu įsakinėjo tremtiniams statytis namų, veistis sodų, vesti bei tekėti, gimdyti vaikų, didėti, ne mažėti (plg. *Jer 29, 5—7*). *Tremtis anaiptol nėra tapati neveikliam liūdesiui.* Priešingai, tremtiniai ir svetur turį būti kūrybiškai veiklūs, kad apsirūpintų ir išsilaikytų, savo skaičiumi net augdami. Tačiau jie neprivalą pamiršti, kad jie *buvoja svetur:* yra iš kitur atvykę ir todėl neprivalą, kaip tas pats pranašas Jeremijas pabrėžia, garbinti svetimų dievų, vadinasi, susilieti su čiabuviais, kadangi „svetimi dievai", tapę „savais dievais", labiausiai pririša tremtinį prie tos tautos, kurios dievus jis garbina (plg. *Bar 6, 2—72*). Jausmas, kad kraštas, kuriame augau, mokiausi, dirbu, vis dėlto yra ne mano tėvynė, kad jis man yra svetimas giliausia žmogiškąja prasme, kad jame esu radęs tik prieglaudą, o ne tikrąją savo pastogę,— šis jausmas ir sudaro išeivio būsenos esmę, būsenos, kurią vadiname *tremtimi.*

Tačiau kodėl tremtimi? Juk ne visi išeiviai yra tremtiniai tiesiogine šio žodžio prasme. Išeivių esama įvairių įvairiausių: kolonistų, duoneliautojų, nuotykininkų, diplomatų, įmonių atstovų, tyrinėtojų ir t. t. Visi jie yra, tiesa, palikę savo tėvynę, tačiau laisvu savo pačių noru. Tremtiniais gi turėtų vadintis tik tie, kurie yra buvę iš savos šalies išstumti — nebūtinai fizine prievarta, kaip, sakysime, A. Solženicynas, bet ir moraline, nepakęsdami savo krašte esančios visuomeninės santvarkos, kaip pastarųjų metų išeiviai iš Lietuvos ar apskritai iš Sovietų Sąjungos. Vis dėlto ir šis fizinis ar moralinis išstūmimas liestų tik juos pačius. Jų gi vaikai ar vaikų vaikai, gimę bei augę jau svetur, nebebūtų tremtiniai, kadangi jie iš savo tautos erdvės nei patys nėra iškeliavę, nei ko nors — tiesioginio pavojaus gyvybei ar nepakeliamos santvarkos — nėra buvę išstumti. Todėl atrodo, kad išeivius reiktų skirstyti į dvi kategorijas: laisvai iškeliavusiuosius ir išstumtuosius ir tik šiuos pastaruosius — ne jų vaikus ar vaikų vaikus — laikyti ir vadinti tremtiniais. Tokiu atveju tremtinio kategorija būtų tik *laikina:* ji tetruktų tik tol, kol gyvena pirmoji išstumtųjų karta. Tik jai tetiktų ir ana tremties nuotaika, kurią randame izraelitų būsenoje ant Babilono upės krantų.

Daugeliu atvejų šitoks išeivių rūšiavimas yra pagrįstas. Jei žvelgiame, pavyzdžiui, į anglų, italų, prancūzų, vokiečių išeivius Afrikon, Amerikon ar Australijon, turime sutikti, kad jie visi, išskyrus gal vieną kitą asmeninę išimtį, priklauso laisvai iškeliavusiųjų kategorijai. Tik

Italiją valdant fašizmui, o Vokietiją nacionalsocializmui, yra buvę ištremtųjų ar išstumtųjų italų ir vokiečių, kurių dauguma betgi po karo grįžo atgal į demokratėjančius savo kraštus. Tą patį reiktų tarti ir apie mūsų, lietuvių, išeivius tarp pastarųjų dviejų pasaulinių karų. Ir jie yra buvę laisvai iškeliavusieji. Sąmoningai sakome „yra buvę", kadangi šiandien, kaip netrukus matysime, ir jų padėtis yra griežtai pasikeitusi.

Tremties sampratą svarstant, dažnai lieka nepastebėtas ir todėl neatsakytas vienas klausimas: ar paliktos šalies padėtis neįtaigauja išeivio būsenos svetur? Konkrečiai kalbant, ar šiandien lietuviui gyventi svetur yra tos pačios prasmės dalykas, kaip anglui, italui, prancūzui, vokiečiui, su kuriuo lietuvis mokosi toje pačioje mokykloje ar dirba toje pačioje įmonėje? Ar du kaimynai, namų savininkai, lietuvis ir vokietis, šiandien yra toje pačioje būklėje, gyvendami, sakysime, Kanadoje? Trumpai tariant, *ar išeivių padėtis yra ta pati, kai jų tauta yra laisva ir kai jų tauta yra svetimųjų pavergta?* Net ir giliau šio klausimo nenagrinėjant, yra savaime aišku, kad ši padėtis anaiptol nėra ta pati. Būti išeiviu, tėvynei esant laisvai, ir būti išeiviu, esant tėvynei priešo užgrobtai, nėra tos pačios prasmės bei reikšmės būsena. Šalia lietuvio mokąsis ar dirbąs anglas, italas, prancūzas, vokietis buvoja svetur visiškai kitoje padėtyje ir todėl yra persunktas visiškai kitos nuotaikos negu lietuvis, nors jie visi būtų gimę toje pačioje svečioje šalyje, ten augę ir gyventų toje pačioje aplinkoje.— Kodėl?

Kol tėvynė yra laisva, tol galima gyventi svetur įvairiu pagrindu, tačiau tėvynės vartai mums yra visados atviri visokeriopa prasme — ir kultūrine, ir geografine. Ar mes kada nors pro šiuos vartus žengsime, priklauso nuo mūsų pačių, todėl ir neturi reikšmės *objektyviai* mūsų padėčiai tarp svetimųjų. Tėvynei esant laisvai, mes esame svetur ne kaip priglaustieji ar svečiai, bet kaip laisvai atkeliavusieji, todėl galį laisvai ir iškeliauti. Tėvynei esant laisvai, nėra skiriamosios sienos tarp jos ir mūsų. Ta pati istorija jungia mus su mūsų tauta, nors erdve ir būtume toli nuo jos. Tačiau erdvės nuotolis, kaip anksčiau sakyta, nesukuria laiko nuotolio, vadinasi, neišjungia mūsų iš mūsų istorijos, jei tik mes patys iš jos neišsijungsime, apgaulingai tikėdamiesi įeisią į svetimą istoriją. Todėl tėvynės laisvės atveju joks išeivis nėra tremtinys. Jis yra tik tautietis, gyvenąs užsienyje, arba nebe tautietis, jei

yra išsižadėjęs savos istorijos su jos tradicija, kalba, praeities sąmone. Tėvynės laisvės atveju apie tremties problemą iš viso kalbėti netenka. Būdami Lietuvoje, apie ją nė nekalbėjome.

Padėtis betgi pakinta, tėvynei laisvės netekus. Tą valandą, kai tėvynė svetimųjų yra pavergiama, tarp išeivių ir jų tautos įsiterpia pavergėjas priešas ir sukuria *užtvarą*, kurios išeivis negali peržengti, nenusilenkdamas — vienaip ar kitaip — pavergėjui ir tuo būdu nepripažindamas — bent simboliškai — paties pavergimo. Kai šalis yra pavergta, nutrūksta laisvas santykis tarp išeivio ir jo tautos: išeivis atsiduria *užu* tėvynės pačiu tėvynės pavergimo veiksmu, kuriuo jis esti tiesiog išmetamas arba paskelbiamas išmestu, nors ir ne visados oficialiai. Tėvynės siena pasidaro ne tik politinė siena, skirianti vieną valstybę nuo kitos, bet ir *prievartinė užtvara*, perskelianti tautą į dvi nebesusisiekiančias dalis: tėvynėje ir svetur. Svetur buvojanti dalis yra atplėšiama nuo tautos, gyvenančios tėvynėje. Atsitiktinis santykis su tėvynėje esančia tauta virsta *malone*, priešo teikiama ar neteikiama. Ir tai tinka visoms išeivių kategorijoms, nes visų jų santykis su kraštu jo pavergimo atveju pasidaro vienodas: *visi netenkame tėvynės*. O kaipgi vadinsime žmogų, prievarta netekusį tėvynės, jei ne *tremtiniu*, nors jis savą šalį ir būtų palikęs laisvai arba gimęs bei augęs svetur? Nuosekliai tad *kiekvienas svetur gyvenąs išeivis, užgrobus priešui jo šalį, virsta tremtiniu*. Tėvynės laisvės netekimas yra toks didžiulis įvykis, jog jis perskverbia visą išeiviją ligi pat tolimiausių jos kartų, todėl keičia jos padėtį ligi pat jos būvio gelmių. Žmogus, buvęs paprastas išeivis, staiga virsta ištremtuoju. Pavergto krašto akivaizdoje išeivio ir tremtinio sąvokos susilieja.

Todėl tremties esmę sudaro ne mūsų santykis su gyvenamuoju kraštu — pasilikti jame ar tikėtis grįžti; ne būdas, kaip palikome tėvynę — laisvai iškeliavę ar išstumti pavojų; ne vidinis jausmas — jaustis ar nesijausti tremtiniu; *tremties esmę sudaro išeivio santykis su jo tėvynės laisve*. Kol palikta šalis yra laisva, tol kiekvienas svetur gyvenąs tėvynainis yra tik paprastas išeivis — laikinas ar nuolatinis, atvykęs tiesiog iš tėvynės ar gimęs svetur. Tačiau kai palikta šalis laisvės netenka, tai kiekvienas svetur gyvenąs tėvynainis savaime virsta tremtiniu: tai objektyvi jo būsena, kurią jis kaip tik ir privalo padaryti sąmoningą, kurdamas tuo būdu savyje *tremties sąmonę*

kaip vienintelį teisingą nusistatymą savo būvio atžvilgiu. Nes žmogų padaro tremtinį ne jo pergyvenimas, kurį jis puoselėja gyvenamajam kraštui, net jį pamildamas, bet *prievartinis jo atitvėrimas nuo paliktos tėvynės.* Ir kol šis atitvėrimas trunka, tol trunka ir tremtis su visa savo būsena. Tad ir šiuo atžvilgiu tremtis dažniausiai yra tik *laikina* kategorija, kadangi neretai pavergtas kraštas vėl išsilaisvina. Tačiau ji yra laikina ne todėl, kad išmiršta pirmoji ištremtųjų ar išstumtųjų karta, o todėl, kad su tėvynės išsilaisvinimu baigiasi prievarta nutrauktas santykis su tėvyne. Išsilaisvinimo atveju tėvynės vartai vėl atsidaro.

Tėvynės pavergimas grindžia bei palaiko tremties sąmonę *visuose* išeiviuose, nežiūrint, kaip jie būtų svetur atsidūrę ir kaip jie čia jaustųsi. Nes nesijausti tremtiniu tėvynės nelaisvės akivaizdoje reikštų nepergyventi bei neįsisąmoninti tautinės dramos ir neatveikti į tautos nelaimę. Tai reikštų būti jau iškritusiam iš savos istorijos ir jau virtusiam istoriniu klajokliu. Klausimas, ar tautos pavergimas yra smūgis ir man pačiam, yra pats tikrasis mastas suprasti, ar dar esame suaugę su sava istorija, ar jau pradedame būti neištikimi savai tautai, o tuo pačiu ir sau patiems. Tai klausimas, kurį kiekvienas išeivis privalo kelti tuo atveju, kai jo tėvynė yra priešo užgožiama. Mums šis klausimas šiandien yra tiesiog degantis, ir nuo vienokio ar kitokio į jį atsakymo priklausys, ar liksime įsišakniję savoje istorijoje, turėdami tvirtą po kojomis pagrindą ateičiai, ar tapsime bešakniais ir iš lėto sunyksime patys savyje, išnykdami svečios šalies sūkuriuose. Asmens ir istorijos neperskiriamas ryšys gal niekur kitur neišeina tiek ryškiai aikštėn, kaip atsakyme į šį klausimą. Tremties sąmonė yra aukščiausia šio ryšio viršūnė ir tuo pačiu mūsų tolimesnio likimo sąmonė.

UŽSKLANDA

Santykis tarp asmens ir istorijos yra pati skaudžiausia išeivijos vaikų ir vaikaičių problema. Tačiau ši problema tegali būti išspręsta ne tapus žmogumi be istorijos, vadinasi, ne ieškantis savo ateities svetimoje istorijoje, bet tik įsiglaudus į tą istoriją, kurią pačiomis savo dvasios gelmėmis galime ir privalome vadinti *sava istorija.* O kurią istoriją galime šitaip vadinti, nurodo mums ne nauda, ne poaukščio siekimas, ne gyvenamojo krašto — jo kultūros ir visuomenės — mėgimas, bet tai, kas mane amžių eigoje yra atnešę į dabartį ir pagimdę kaip istorinę būtybę. Tik savos praeities kaip kilmės bei šaltinio pažinimas bei pripažinimas yra kelias išlikti asmeniui istoriniu žmogumi, negyvenant savoje tėvynėje. Jokia svetima praeitis tokios galimybės nesukuria ir negali sukurti. Kas ja vaduotųsi, nuistorintų save ir pasinertų į tokių pat nuistorintų būtybių bevardę minią. Tik aiški ir ryžtinga savos istorijos sąmonė gelbsti išeivį iš šio žudančio klystkelio. Tik ši sąmonė parodo tikrąją asmens tapatybę kaip nenutrūkstamą jo santykį su sava praeitimi. Todėl ir mūsų lietuviškojo jaunimo sieloje kilęs ir tebegyvas tapatybės klausimas galės būti išspręstas tik apmąstant savo ryšį su *sava* istorija. Niekas šiandien nėra tiek aktualu, kaip šitoks apmąstymas — tiek asmeninis, tiek viešas įvairių svarstybų pavidalu.

Ši studija ir norėtų būti tiek paskata, tiek įnašas tokioms svarstyboms.

RETESNIŲ ŽODŽIŲ PAAIŠKINIMAS

akivaizdybė — savaime aiškus dalykas arba ir pats aiškumas (evidencija), pvz., akivaizdybė nereikalinga įrodymų, patyrimas yra akivaizdybės šaltinis.

apimlus — daug ką apimąs, platus, erdvus, toli siekiąs; pvz., jo išsilavinimas yra nuostabiai apimlus.

apraiška — tai, kas konkrečiai tuo ar kitu būdu reiškiasi; pvz., kūno temperatūros kilimas yra ligos apraiška.

atitikmuo — kas atitinka kitą ar tolygu kitam; pvz., svetimžodžio „anarchoretas" lietuviškasis atitikmuo yra „atsiskyrėlis".

atsajus — atsietas arba atitrauktas nuo konkrečių žymių bei aplinkybių (abstraktus); pvz., jo kalba buvo gana atsaji.

būklė — padėtis arba situacija; pvz., ligonio būklė yra kritiška.

būsena — būdas, kaip tas ar kitas dalykas būna (modus essendi); pvz., slogi būsena vargšų žmonių.

būsmas — padėtis, kurioje nėra keitimosi (status esse); pvz., Parmenidas mokė, kad pasaulyje esama tik būsmo, vadinasi, kad jame niekas nekinta.

būtybė — konkrečiai esantis arba būnantis padaras (ens); pvz., žmogus yra visuomeninė būtybė.

būtinybė — tai, kas vyksta pagal tam tikrus dėsnius ir todėl būtinai įvyksta; pvz., žiemos artėjimas yra būtinybė; būtinybė ir laisvė yra priešingybės.

būtis — buvimo pagrindas ir jo šaltinis (esse); vartojama su pažyminiu, būtis reiškia egzistenciją; pvz., sunki mūsų būtis.

būvis — vienybė savybių, būdingų žmogiškajam buvimui, arba tai, kas šiandien vadinama egzistencija.

buvoti — trunkamai būti; savo buvimą įsisąmoninti; egzistuoti; pvz., žemėje žmogus buvoja tik laikinai, jis buvoja mirties linkui.

dabartinybė — dabar esąs dalykas, dabartis kaip kurio nors dalyko savybė; pvz., tavo nelaimė man tebėra dabartinybė (visados stovi prieš akis).

dingtis — dingimas, žlugimas, suprastas kiek konkrečiau; plg. slinkimas—slinktis, spaudimas—spūstis, trėmimas—tremtis.

dužlumas — galimybė sudužti, sunykti; trapumas; pvz., politinės padėties dužlumas.

ginkludė — vieta, kur laikomi ginklai, arsenalas; pvz., mūsų kuopos ginkludė stropiai saugojama.
išdava — pasekmė, padarinys; pvz., diplomas yra ilgamečių pastangų išdava.
išsibūti — išbaigti savo buvimą arba savo būvį; plg. išsikvėpti, išsipainioti, išsiverkti.
įtaigauti — daryti įtakos, sugestijuoti; pvz., aplinka stipriai įtaigauja mūsų elgesį.
įtampus — reikalaująs įtempti jėgas, intensyvus; pvz., šachmatai yra įtampus žaidimas.
įvaizdis — įsivaizduojamas dalykas, daikto atvaizdas mūsų sieloje; pvz., mes dažnai gyvename ne tikrove, o įvaizdžiais.
kaita — keitimasis arba kitimas, suprastas kiek konkrečiau; pvz., žodžio kaita tarmėse.
laikinybė — truputį konkrečiau suprastas laikinumas arba praeinamumas; pvz., ši mano tarnyba tik laikinybė, vadinasi, greit pasibaigsianti.
lytis — forma; pvz., moderninio meno lytys labai įvairios.
matmuo — plotmė, dimensija; pvz., trumpiausias laiko matmuo yra dabartis.
nuolatinybė — tai, kas kartojasi arba būna pastoviai, sąryšingai, nuolatos; pvz., saulės tekėjimas yra kasdieninė nuolatinybė.
pasėka arba *pasekmė* — veiksmo ar įvykio padarinys; pvz., potvynio pasėkos arba pasekmės visados yra nuostolingos.
pertrūkis — pertraukimas, tarpas, cezūra; pvz., lyja be pertrūkio, Lietuvos krikštas buvo mūsų istorijos pertrūkis.
pirmapradis — pats pradinis, pirmykštis, pvz., pirmapradis žemės pavidalas nebuvo toks, koks yra šiandien.
pradmė — pati pradžia, pradinis taškas; pvz., pasaulio pradmė mokslui yra neprieinama, neatsekama.
prasmuo — konkretus dalykas, turįs gilesnę prasmę; pvz., kryžius krikščioniui yra išganymo prasmuo.
pražiurti — praregėti, imti žiūrėti; pvz., šuniukai devintą dieną pražiūra; šį žodį reikia skirti nuo „pražiūrėti", kuris reiškia nepastebėti ar ilgai žiūrėti, pvz., pražiūrėjau akeles.
prieiga — priėjimas metodo prasme; pvz., prieiga prie poetinio veikalo yra kitokia negu prie mokslinio veikalo.
priešgyniškas — kalbąs vis priešingai, priešinąsis (plg. priešgyna); pvz., kiekvienas tavo žodis vis priešgyniškas.
prietapa — tai, kas atsitiktina, kas tik pritapę (accidens), bet nėra esminga; pvz., melsva spalva akims yra tik prietapa.
rega — regėjimo pojūtis (plg. klausa); pvz., nors ir senas, bet dar geros regos.
reiklus — daug reikalaujantis; pvz., mūsų mokytojas yra labai reiklus.
sambėga — kas yra susibėgę, susibėgimo vieta; pvz., upių ar geležinkelių sambėga.

samprata — aiškinamoji dalyko ar klausimo visuma, koncepcija, pvz., krikščioniškoji žmogaus samprata.

sandas — sudedamoji dalis, komponentas; pvz., kalba yra tautinės tradicijos sandas, priesaga yra žodžio sandas.

sąsaja — sujungimas, sąryšis; pvz., filosofijos sąsaja su teologija.

saugykla — patalpa, kurioje kas nors laikoma arba saugojama; pvz., muziejus yra praeities paminklų saugykla.

skirtinas — išsiskiriąs iš kitų, specifinis; pvz., išlaikyti lietuvybę yra skirtinas išeivių uždavinys.

sklaida — teorinis dalyko ar klausimo nagrinėjimas, ieškant jo esmės; filosofinėj kalboj atstoja „analizę", bet nėra gamtos mokslų terminas; todėl negalima sakyti „vandens sklaida", o tik „vandens analizė".

staigmena — kas netikėtai patiriama ar sužinoma ir todėl stebina bei jaudina, siurprizas; pvz., tavo apsilankymas man yra tikra staigmena.

svarstyba — kritinis mąstymas ar pokalbis, ieškant sprendimo; daugiskaita „svarstybos" yra „simpoziumo" atitikmuo.

tapatybė — dalykas, atitinkąs patį save (identitetas); pvz., asmens tapatybė įrodoma pirštų nuospaudomis.

tapsmas — nuolatinis kitimas (status fieri); pvz., Heraklitas teigė, kad visa yra tapsmas; tapsmas yra gamtos būsena.

užmojis — kas užsimota padaryti, kam pasiryžta; pvz., platūs tavo užmojai, bet ar pakaks jiems jėgų.

veikmuo — konkrečiai atliktinas veiksmas, pareiga, funkcija; pvz., pirmininko veikmuo yra vadovauti.

vidurkis — esąs pačiame viduryje, centrinis taškas, svarbiausia vieta; pvz., seniau bažnyčia yra buvusi miesto vidurkis.

vienišius — kas buvoja vienas, atsiskyrėlis; pvz., yra vienišių ne tik žmonių, bet ir dramblių.

vienkartybė — kas būna ar įvyksta tik vieną vienintelį kartą ir kam tai yra esminė jo buvimo savybė; pvz., žmogaus gyvenimas yra vienkartybė; asmuo yra vienkartybė, nes negali buvoti dviem egzemplioriais.

FILOSOFIJOS KELIU

BIOGRAFINĖ NUOTRUPA POKALBIUI SU JAUNESNIAISIAIS

„Filosofuoti reiškia ne mokyti ar mokytis,
o klausimą peršnekėti".

„Filosofijos kilmė ir prasmė", p. 152

Įvadas

SUKAKTUVĖS KAIP POKALBIS

Sukaktuvių dieną jubiliatas tyli: jam kalba kiti; jis pats paprastai taria tik padėkos žodį. Bet štai skirdamas manajai 70-ties metų amžiaus sukakčiai ištisą „Aidų" numerį (1978, Nr. 2), jų redaktorius dr. Juozas Girnius panoro žengti kitu keliu, būtent: teikti šiai sukakčiai „dialogo pobūdį" („Aidai" — toliau A 57); dialogo ta prasme, kad sueitų pokalbio trys jauniausiosios mūsų mąstytojų kartos su seniausiąja, dar tebegyva karta. Tai naujas užmojis arba, J. Girniaus žodžiais tariant, „pirmasis lietuvių filosofų dialogas" (A 56). Nes tiek Lietuvoje, tiek tremtyje buvęs įsigalėjęs nelemtas paprotys, kad „lietuviai filosofai turėtų vienas antro nematyti"; todėl „nė karto St. Šalkauskis neprisiminė V. Sezemano, o šis anojo"; net „ir to paties fakulteto kolegos, vienas antrą bičiuliškai gerbę, kaip St. Šalkauskis, Pr. Dovydaitis, Pr. Kuraitis, taip pat savo raštuose „nepažinojo"" (A 56). Be abejo, šis „nepasižinojimas" nereiškė nepaisymo. Įvairiomis progomis ir lietuviai filosofai prisimindavo vienas antrą: Pr. Dovydaitis rašė apie M. Reinį (1934) ir šnekučiavosi su St. Šalkauskiu (1936), St. Šalkauskis minėjo Pr. Dovydaitį (1936), A. Maceina pagerbė St. Šalkauskį (1936 ir 1946), A. Dambrauską-Jakštą (1938) ir J. Girnių (1965). Vis dėlto tai buvo tik proginiai susitikimai, nesigalynėjant su kolegos mintimis savoms idėjoms grįsti ar bent joms paryškinti. Šia prasme Lietuvos filosofai iš tikro vienas antro „nepasižinojo". Ta pati tradicija pratįso ir į tremtį — „ne dėl asmeninių motyvų", o todėl, „kad savų filosofų turime maža" ir kad „kiekvienas susirūpinęs daugiau ar mažiau skirtingais klausimais" (A 57).

Tai apgailėtinas paprotys visų pirma todėl, kad filosofija yra reikšmingiausia *teorinė plotmė*, kurioje susitinka asmuo su asmeniu, atsiskleisdami vienas kitam ir tuo įvyk-

dydami esminę savo sanklodą buvoti santykio būdu. Mokslas, kuriame asmuo dingsta *daikto* dėlei (plg. „Filosofijos kilmė ir prasmė"— toliau FKP 146—149), yra, tiesa, padalinis, bet ne pokalbinis: jį galima kurti, pasidalijus jo sritį, tačiau jo negalima kurti, atvėrus pokalbiu kitam savą būvį. Šitoks atsivėrimas būtų moksle net juokingas, kadangi jis ničnieko nepadėtų daiktui pažinti. Tuo tarpu filosofavimas visad yra galynėjimasis su asmeniu, iš kurio būvio filosofija kyla, apspręsdama šįjį ligi pat jo gelmių. Platono dialogai yra išraiška ne tik jo polinkio į dramą (jaunystėje Platonas norėjęs būti dramaturgu), bet ir pačios filosofavimo esmės — būti dialogu visur ir visados. Šią prasmę turi filosofiniuose veikaluose kitų citavimas, kitų kritika, kitais rėmimasis: vis tai dialogo lytys. Lietuviškoji filosofija gal todėl ir tūpčiojo vietoje, kad per maža kreipė dėmesio į *savuosius* kaip mąstymo pokalbininkus, kurie vienninteliai galėjo teikti paskatų *gyvai* mąstyti. Ne Kanto ar Hegelio kritika galėjo, sakysime, paskatinti Pr. Kuraitį permąstyti tomistinę ontologiją, bet susidūrimas su Šalkauskiu ar L. Karsavinu. Deja, tokio susidūrimo lietuviškojoje filosofinėje literatūroje kaip tik nėra buvę.

Užtat minėtu „Aidų" numeriu dr. J. Girnius ir nori nutraukti aną tūpčiojimą prie savęs paties: jis nori, kad mūsų mąstytojai į vienas antro mintis „vienaip ar kitaip" atveiktų, žvelgdami ne tik „į didžiuosius filosofus", bet ir į savuosius, nors „mažoje tautoje" jų ir reta (A 57). Tai, pasak Girniaus, yra būtina, kadangi tik šitokiu būdu esti „kuriamas savas filosofinis gyvenimas" (t. p.). Nuosekliai tad ir sukaktuviniai jaunesniųjų straipsniai „Aiduose" nėra senesniojo gyrius (nudėvėtasis „laudatio"), bet jo mąstymo *skerspjūvis* aiškinantis jo poziciją ir keliant „klausimus, kurie plaukia iš tos pozicijos" (t. p.). Šitaip J. Girnius supranta „Aidų" įnašą į manąsias sukaktuves. Šitaip priimu jį ir aš pats, atsakydamas Platono žodžiais: „Kalbos apie filosofinius dalykus man teikia didelį džiaugsmą, vis tiek, ar pats apie juos kalbėčiau, ar kitus girdėčiau kalbant" (Symposion, 173d),— tuo labiau kad, pasak to paties Platono, senesniojo kalbos jau blykšta „tarsi sapnas ir todėl darosi abejotinos", tuo tarpu jaunesniojo „dar smarkiai auga ir žėri", teikdamos vilčių ateičiai (t. p. 175d). Tad dėkinga bei atvira širdimi atsiliepiu kviečiamas pokalbio ir jungiuos į jaunesniųjų pradėtą manos pozicijos bei iš jos kylančių klausimų sklai-

dą; jungiuos ne kaip koks indų „guru" ar izraelitų „rabi", o kaip *dalyvis*, mėginsiąs savą žodį paversti filosofinės biografijos nuotrupa. Keldamas aikštėn asmeninį filosofijos pobūdį ir net pabrėždamas, kad „filosofija yra *biografinė*" (FKP 154), savaime esu vedamas į savo paties gyvenimą, kad atodairom apžvelgčiau jo klostymąsi filosofiniu pavidalu. Mano kalba su jaunesniaisiais bus senesniojo „pasipasakojimas", kaip jis pats suvokia tą ar kitą dalyką savistabos šviesoje.

I. SANTYKIS SU TEOLOGIJA

Teologija velkasi paskui mane tarsi atsivyniojęs naginių apivaras, ir daugelis, regėdami šį apivarą, laiko mane teologu, gal net visų pirma teologu, o tik antroje ar trečioje vietoje filosofu ar kuriuo kitu dvasinių mokslų (W. Dilthey'aus prasme) atstovu. Tokį įspūdį kelia tiek mano studijų eiga, tiek keletas raštų, kurie, pasak dr. J. Girniaus, yra „tiesiogiai teologinės knygos" (A 52). Antra vertus, tas pats Girnius priduria, kad ašen filosofavęs „ir tuose raštuose", kuriuose esu svarstęs „teologinius <...> klausimus" (A 56). Atrodo tad, jog yra atėjęs laikas praskleisti kiek savą santykį su teologija, kad jis pasidarytų aiškesnis tiek man pačiam, tiek ir kitiems. Iš tikro teologiją esu ilgai studijavęs, o vėliau ir keletą knygų teologiniais klausimais parašęs. Tačiau ar tai padaro, kad mano mąstymo sąranga bei linkmė būtų *teologinės?* Štai klausimas, kyląs savaime, stebint nueitą kelią.

Baigus man keturis kunigų seminarijos kursus Gižuose (Vilkaviškio vyskupijoje) 1928 birželio mėnesį, pasišaukdino mane rektorius prel. J. Naujokas į savo darbo kambarį ir liepė įteikti pareiškimą, esą „aš pats" išstojąs iš seminarijos; kitaip profesorių taryba mane oficialiai pašalinsianti. Pagrindas (žodiškai): „Tamsta nesugyvensi su klebonais". Peštukas nebuvau — nei gimnazijoje, nei tuo labiau seminarijoje. Vaidų nekėliau. Su niekuo nebuvau net žodžiu stipriau susirėmęs. Argi klebonai būtų galėję sudaryti čia išimtį? Ar rektorius manęs nepažinojo, mokęs ir stebėjęs net ketverius metus? Šiandien, žvelgiant atodairom į tai, kas buvo pasakyta lygiai prieš 50 metų, man atrodo, kad prel. J. Naujokas buvo teisus; tik jis nesuprato tikrosios savo žodžių prasmės; jis tarė juos psichologiškai, iš tiesų gi jie turėjo skambėti metafiziškai: *„Tamsta nesugyvensi su teologija".*

Teologinis ir filosofinis mąstymas eina priešingomis kryptimis (plg. FKP 281—282): teologija prasideda *atsakymu*, filosofija prasideda *klausimu*. Atsakymą teologijai teikia tikėjimas, tasai „laisviausiasis žmogaus veiksmas" (H. de Lubac). Pati teologija kaip tokia atsakymo neturi; ji *gauna* jį ir todėl juo prasideda, paskui istoriškai šį atsakymą tirdama, iš vidaus jį skleisdama, metodiškai jį sistemindama. Sakysime, Šventraščio teiginys „ir Žodis tapo kūnu" (*Jn 1, 14*) yra atsakymas, teikiamas tikėjimo į Kristų kaip Amžinąjį Logos jo santykyje tiek su dievybe, tiek su žmogybe. Be šitokio atsakymo nebūtų jokios kristologijos kaip teologinės disciplinos. Užtat šiandien neretai girdimas posakis „vienas tikėjimas, o daugelis teologijų" yra grynas nesusipratimas: vienas tikėjimas gali kildinti tik vieną teologiją; gi daugelis teologijų reikalauja ir daugelio tikėjimų, nes ne tikėjimas kyla iš teologijos, o teologija skleidžia jau turimą tikėjimą metodiniu nuoseklumu.

Bet kaip tik čia ir prasideda sunkenybės tam, kuris filosofuoja, vadinasi, *klausia*. Turėdama atsakymą savo pagrindu, objektu ir išeities tašku, *teologija neklausia*. Kaip „mokslas nemąsto" (M. Heidegger, plg. FKP 6—7), taip teologija neklausia. Ir tai visiškai nuoseklu. Juk atsakymas padaro klausimą beprasmį. Jei žinau kelią iš Bostono į New Yorką, tai būtų patyčia klausti praeivį, ar šis kelias tikrai į New Yorką vedąs. O jei klausčiau nuoširdžiai, tai būtų ženklas, jog abejoju savo žiniomis. *Klausimas, turint atsakymą, yra abejojimas atsakymu*. Religijos srityje tai reiškia, kad mano tikėjimas yra arba silpnas, arba aš jo iš viso neturiu, nes tik šiais atvejais klausimas įgyja prasmės pats savyje ir esti pateisinamas psichologiškai. Štai kodėl klausiančiojo atžvilgiu teologas savaime nusiteikia nedraugiškai: klausiantįjį jis pergyvena arba kaip pašaipą, arba kaip svyruoklį. Teologui atrodo, kad klausti, turint atsakymą, reiškia arba tyčiotis, arba iš tikro abejoti ta ar kita tikėjimo tiesa. Jei toks klausėjas ruošiasi gi būti kunigu, tai savaime aišku, kad jis šiam pašaukimui netinka. Kunigo uždavinys juk yra ne klausti, o *skelbti atsakymą*, gautą iš Dievo per Bažnyčią. Užtat filosofuoti, vadinasi, klausti linkęs seminaristas yra ne savo vietoje. Tapęs kunigu, jis bus tik bėda hierarchijai, kadangi hierarchija, būdama ex professo tikėjimo duotų atsakymų sargė istorijoje (plg. *2 Tim 1, 14; 4, 2—5)*, tuo pačiu — irgi ex professo — yra *klausimo priešininkė*, įta-

rianti netikėjimu ar klaidingu tikėjimu (erezija) kiekvieną, kuris tikėjimo akivaizdoje klausia. O kad šis įtarimas paprastai apima ir nedogminę sritį, yra kasdieninis visų kraštų patyrimas. Mūsų dienomis vykstąs sankirtis tarp vokiečių teologų (Haag, Hermann, Küng) ir vokiečių hierarchijos yra iš esmės ne kas kita, kaip sankirtis tarp filosofinio ir teologinio mąstymo. Kunigais įšvęsti ir teologais tapę *filosofai* ir toliau mąsto klausdami, todėl kuria *teologiją,* kuri iš tikro yra jų pačių išmąstyta, bet ne iš bažnytinės tradicijos paimta, kaip to reikalavo jau šv. Paulius: *„Permane in his quae didicisti* — laikytis to, ko išmokai" *(2 Tim 1, 14).* Kunigas filosofas yra lygiai tokia pat gyvenimo netikša kaip ir kunigas poetas: pirmasis filosofuoja, antrasis eiliuoja ne iš kunigiškosios egzistencijos.

Ši *teologinė atgrasa klausimui* kaip tik ir yra buvusi tikroji minėtų prel. J. Naujoko žodžių *„tamsta nesugyvensi* su klebonais" prasmė: „klebonas" čia atstovauja teologiniam mąstymui, kuris, prasidėdamas atsakymu, nepakenčia visko, kas prasideda klausimu. Nuosekliai tad ir seminarija nepakentė manęs, nors man pačiam ji yra buvusi *didžiai teigiama* tiek lavinimosi, tiek auklėjimosi mokykla. Tačiau ji negalėjo padaryti manęs *teologu,* tai yra tokio mąstymo žmogumi, kuris nurimtų, gavęs tikėjimo atsakymą. Neramuolių seminaristų esama aibės. Tačiau dažniausiai jie klausia pertraukos, o ne pamokos metu, klausia ne teologijos profesorių, o savo kurso kolegų. Tai rodo, kad jų klausimas daugiau ar mažiau yra mokyklinis. Todėl jie juo neserga, ramiai eidami keliu kunigystėn. Tuo tarpu kas klausia pamokos metu profesorių, tame pamažu auga *„spiritus contradictionis* — prieštaravimo dvasia", ir tas arba pats traukiasi, arba esti išstumiamas iš ano kelio. Taip yra atsitikę ir su manimi. Mano atveju prabilo savaiminga seminarijos vadovybės nuojauta, kad šisai dvidešimtmetis jaunuolis nesąs suręstas taip, jog būtų *sielovadis* kunigiškąja prasme. Kas pats klausia, negali vesti kito, nes vesti reiškia žinoti kelią, neabejojant, kad tai kelias, o ne šunkelis. Münsterio vyskupas (vėliau kardinolas) C. von Galenas, perskaitęs P. Wusto knygą „Ungewissheit und Wagnis — Netikrybė ir rizika" (1936), tarė jį aplankiusiam filosofui: „Man nėra jokios tikrybės ir jokios rizikos". Tai tikras sielovadžio dvasinės sąrangos apibūdinimas. *Sielovadis niekad nepergyvena tikėjimo kaip netikrybės ir todėl kaip rizikos.* Kitaip jis nedrįstų im-

tis vadovauti kito sielai, nes galima rizikuoti sava siela, bet nevalia rizikuoti svetima siela. Kas imasi sielovados, tas turi būti tikras nerizikuojąs. Manyje gi tokios tikrenybės niekados nėra buvę. Man tikėjimas — baisi rizika.

Todėl religiniuose mano raštuose sielovados nėra nė šešėlio, ką yra pastebėjęs ir dr. J. L. Navickas, apibūdindamas „Niekšybės paslaptį": „„Niekšybės paslaptis" nesusirentė kaip etikos vadovėlis nė kaip grynai moralinės filosofijos apmatai, bet kaip istorijos teologijos veikalas, nušviečiantis dvasinį santykį su Dievu istorijos rėmuose" (A 61). Apskritai dorinės problemos, visų pirma rūpinčios sielovadžiui, manęs niekad nėra kiek labiau traukusios. Žinodamas, kad artimiausioji dorinė žmogaus veiksmų norma yra jo paties *sąžinė* (net jeigu objektyviai ji ir klystų), ir regėdamas, kaip ši norma vis labiau ryškėja žmonijos sąmonėje, visados pergyvendavau *etiką kaip dirbtinių taisyklių* rinkinį, neturintį ontologinio pagrindo ir todėl neperžengiantį „gražaus elgesio" matmens. Dėl tos pačios priežasties man yra svetima ir vad. „vertybių filosofija" (M. Scheler, N. Hartmann), užtat labai savas M. Heideggerio teiginys, kad Dievo pakėlimas į „aukščiausios vertybės" rangą yra buvęs galutinis smūgis jam numarinti Vakarų žmogaus dvasioje. Dėl to ir kelią į Dievo buvimą, einantį per prasmę — jos būtinybę žmogaus gyvenimui bei veikimui (plg. *B. Welte.* Religionsphilosophie, 1978) — laikau *klystkeliu,* kuriuo vykstant neišvengiamai daromas loginis šuolis nuo „reikia" į „yra": žmogui reikia prasmės, taigi ji ir yra Dievo pavidalu.

Manoji mąstymo linkmė yra nesielovadinė ir tuo pačiu neteologinė, nes teologija, nekrypstanti sielovadon, yra beprasmė. Šiandieninė pastanga paversti teologiją „tikėjimo mokslu" yra prieštaravimas savyje: mokslas, atremtas į priežastingą tyrimą, ir tikėjimas, atremtas į laisvą apsisprendimą, išskiria vienas kitą. Kaip nėra ir negali būti „laisvės mokslo", taip lygiai nėra ir negali būti „tikėjimo mokslo". Kitaip ir astrologija būtų mokslas. Teologija yra viena sielovados lytis arba vienas Bažnyčios pasiuntinybės veikmuo. Mėgindama atsipalaiduoti nuo šio veikmens, teologija iš tikro virsta astrologija. Kurti tokią „astrologinę teologiją" man niekad nėra atėję nė į galvą.

Kas tad yra manieji raštai, svarstą religinius klausimus? — Nors ir suvokdamas tikėjimą kaip riziką ir todėl netikdamas sielovadai, ašen visą gyvenimą likau ištikimas krikščioniškajai religijai Katalikų Bažnyčios pavidalu. Ma-

nęs nuo jos nenutolino nei mano paties sankirčiai su mūsąja hierarchija tiek Lietuvoje, tiek tremtyje, nei apskritai hierarchijos klaidos bei nuodėmės istorijos eigoje, nei žmogiškieji dvasiškijos netobulumai. Bažnyčios mokslo atžvilgiu jaučiausi nuostabiai laisvas: *dogma man niekad nėra buvusi varžtai mąstyti.* Bažnyčios atsakymą į pagrindinius mūsų buvojimo klausimus pergyvenau kaip *savo paties* atsakymą. Jis man neatrodė atėjęs iš viršaus, todėl svetimas, verčiąs bei slegiąs; priešingai, jis atrodė kilęs iš mano paties vidaus, todėl savas ir vertas toliau mąstyti. Laikiau ir tebelaikau išmone putlų teologų teiginį, esą „tikėjimo objektas peržengia žmogaus dvasią" (G. Söhngen). Jei taip iš tikro būtų, tai kokiai gi dvasiai tikėjimas būtų skelbiamas ir kokios gi dvasios jo turinys būtų suprantamas? Tikėjimo srityje galime daug ko *nežinoti,* tačiau visa, kas mums skelbiama, galime ir turime *suprasti.* Kitaip tikėjimas virstų prietaru, kuriuo vadovaujamasi todėl, kad tam tikra grupė tiki teigiamą ar neigiamą jo galią — nelipti iš lovos kaire koja, neimti viešbutyje kambario, pažymėto skaičiumi 13, prisikalti pasagą ant durų slenksčio... *Niekas, kas kalba žmogui, negali peržengti jo dvasios.* Priešingai, jis turi nusileisti į šią dvasią ir paklusti jos dėsniams. Ir tik šis paklusimas padaro aną kalbą prasmingą. Štai kodėl Bažnyčia niekad nėra bijojusi įvilkti apreiškimo tiesų į filosofines ištaras.

Iš šio tad pergyvenimo ir yra susiklostę religiniai mano raštai. Jie pratęsia Bažnyčios atsakymą į pažintinę plotmę, paversdami jį *filosofiniu klausimu,* mėginamu atsakyti jau mano paties. Todėl visi jie yra suręsti *neteologiniu metodu* —remtis Šventraščiu, Bažnyčios tėvais, teologais (ypač scholastiniais), liturginiais tekstais, galop oficialiais Bažnyčios nutarimais. Tai anaiptol nereiškia, kad visų šių šaltinių savo raštuose nebūčiau naudojęs. Tai tik reiškia, kad jie man liudija nagrinėjamo klausimo autentiškumą — ne daugiau. Pats gi klausimas yra sklaidomas proto. Tai *Krikščionybės filosofija* tikrąja šio žodžio prasme, nes Krikščionybė, būdama istorinė tikrybė ir tam tikrų teiginių visetas, yra taip lygiai apspręsta logikos dėsnių, kaip ir bet kuri kita pažintinė sistema, todėl protui prieinama ir jo reikalaujanti: „fides quaerens intellectum — tikėjimas, ieškąsis proto", kaip tai yra nusakęs Anzelmas Kenterberietis jau 11-ajame šimtmetyje. Yra juk tik viena logika, būtent *žmogiškoji.* Dieviškosios logikos ar antlogikos, ar antilogikos nėra. Dieviškasis apreiškimas įsikūnija

žmogiškojo pažinimo lytyse, ir dieviškasis Žodis byloja žmogaus žodžiu. Įsikūnijusi gi žmogiškojoje pažinsenoje, dieviškoji tiesa savaime patenka mūsojo mąstymo sritin ir virsta mūsojo apmąstymo objektu. Dar daugiau: ji virsta *pirmaeiliu* mūsų apmąstymo objektu, kadangi ją esame laisvai prisiėmę *kaip savą* ir ja apsprendę savo būvį. Manieji religiniai raštai ir yra šios dieviškosios tiesos *kaip mano paties tiesos* apmąstymas bei pastanga ją kiek praskleisti tuo ar kitu atžvilgiu. Tai grynai mano paties kūryba, neturinti nei sielovadinio, nei tuo labiau mokomojo pobūdžio: filosofas nei moko, nei skelbia; jis tik dėsto.

Šitoje vietoje mėginčiau paaiškinti dr. K. Skrupskelio keliamą klausimą: „Ar Maceina iš viso gali apie Dievą kalbėti? Ar jam lieka žodžių, sakinių Dievui atskleisti?" (A 66). Iš pažiūros atrodo, kad tai keistokas klausimas. Bet jis turi savą pateisinimą, būtent: laikydamas Dievo metafiziką nesėkme „ne tik istoriškai, bet ir esmiškai" („Religijos filosofija" — toliau RF 47), stengiuosi kalbėti apie Dievą, ne *kas* jis ir ne *kaip* jis yra *savyje*, kaip tai daro Dievo metafizika, bet apie Dievą *santykyje su žmogumi* arba apie *religijos Dievą*. Tačiau K. Skrupskelis lyg ir pribijo tokio kelio Dievop, sakydamas: „Kur pradedame žmogumi, ten žmogumi ir baigiame. O pats žmogus tegali sukurti tiktai stabą" (A 66). Todėl jis ir klausia: „Sakydami, kad Dievas mus myli, mus sukūrė, kad jis geras, tobulas, galingas, Dievui taikome iš šio pasaulio skolintas sąvokas. Ar taip darydami mes Dievo nesumenkiname? Sakydami, kad Dievas yra meilė, ar nesutapatiname su žemiškąja meile? Sakydami, kad jis kūrėjas,— su mechanikais bei skulptoriais? Čia ir randame erezijos, gal tiksliau — stabmeldybės, grėsmę" (A 68).

Į šį klausimą mėginu atsakyti *Dievo kenozės idėja;* ir reikia tik apgailestauti, kad dr. K. Skrupskelis kenozės idėjos, pagrindinės manojoje religijos filosofijoje, nenagrinėjo, ją tik primindamas (plg. A 70). Tuo tarpu tik ši idėja įgalina mus kalbėti apie Dievą (plg. RF 311—319). *Dievo mes nesumenkiname, bet jis susimenkina pats; Dievo mes nesužmoginame, bet jis susižmogina pats.* Ir tik apie šį susimenkinusį bei susižmoginusį Dievą galime kalbėti prasmingai. D. Hume'o patyčia, taikoma prigimtosios teologijos (theologia naturalis) šalininkams ir cituojama Skrupskelio, esą „jų Dievas tesąs suvis kaip žmogus" (A 65), savyje anaiptol nėra patyčinės prigimties; kenotinis Dievas, vadinasi, Dievas, kurį vienintelį galime pažinti

ir apie jį kalbėti, iš tikro ir yra „suvis kaip žmogus". Dievas Absoliutas, tai yra Dievas savoje transcendencijoje, nebuvodamas jokiame santykyje su žmogumi, ir negali būti šiojo jokiu būdu prieinamas. Mistinės giesmės Absoliutui jo nė kiek prie mūsų nepriartina ir nė kiek jo neišreiškia. Greičiau yra priešingai. Juo kur mistinė giesmė yra gilesnė bei gražesnė, juo ji sava išraiška yra konkretesnė, vadinasi, juo daugiau vaizdų bei prasmenų ji skolinasi iš pasaulio. Kad iš tikro taip yra, pakanka paskaityti šv. Jono a Cruce giesmę „Noche oscura — Tamsi naktis", kurioje žmogus Dievas yra įvilktas į sužadėtinės ir sužadėtinio vaizdą ir kurioje naktis virsta tąja ertme, kurioje vyksta žmogaus Dievo susitikimas. Tai rodo, kad ir *mistika gali sugauti Dievą tik mūsojoje plotmėje.* Tik tada, kai Dievas prisiima būtybės būseną ir nužengia į jos matmenį, jis pasidaro mums artimas ontologiškai ir prieinamas gnoseologiškai. Dievo pasilikimas transcendencijoje yra pasilikimas anapus bet kurių mūsųjų kategorijų taip, jog tokiu atveju Dievo tarsi iš viso nebūtų.

Nužengdamas gi į būtybės plotmę, Dievas neatsineša jokių *skirtinų,* tik jam vienam būdingų veikimo būdų, priemonių ar lyčių: *Dievas būtybės plotmėje veikia būtybės būdu.* Kitaip mes jo veikimo net nepajustume, kaip nepajuntame nė jo buvimo. Kenozė yra vienintelė ir tikrovinė Dievo būsena bei veiksena. Kas sunaikina kenozės ontologiškumą, laikydamas ją tik dorine idėja, tas nutikrovina Dievą, jo neišaukštindamas, o tik atitolindamas nuo mūsų tiek, jog mes jo tokiu atveju iš viso rasti negalime,— net nė tikėjimu, nes tikėjimas čia neturi objekto, ką gi jis galėtų laikyti tiesa. Dievas, užsisklendęs transcendencijoje, gal ir yra kažkokia Galybė, tačiau apie jį mes nieko nežinome ir todėl negalime jam tarti „mano Dieve". Apie Dievą gi, nužengusį į mūsąją plotmę, vadinasi, apie kenotinį Dievą, mes ir kalbame iš pasaulio skolintomis sąvokomis, kadangi pats Dievo buvojimas pasaulyje yra ne šmėkla ar kaukė, o *pasauliška tikrovė,* todėl ir galima išreikšti mūsosiomis sąvokomis. Štai kodėl kalbame apie Dievą ne tik analogiškai, bet tiesiog antropomorfiškai (plg. FKP 274—275), ir mūsų antropomorfizmai anaiptol nėra klaidos kenotinio Dievo atžvilgiu, vadinasi, Dievo, kuris yra „suvis kaip žmogus". Šia prasme S. Kierkegaard'as yra gražiai įrašęs į savo dienoraščius (1837 liepos 20 d.): „Mes smarkiai kovojame prieš antropomorfizmus, o pamirštame, kad Kristaus gimimas yra pats didžiausias ir

reikšmingiausias antropomorfizmas". Apie Dievą, kuris yra „suvis kaip žmogus", ir reikia kalbėti suvis žmogiškai. Dieviškai kalbėti niekas neįstengia. Absoliuto, tai yra atsietinio Dievo, akivaizdoje (jei kas tokion akivaizdon patektų) yra galima tik *tyla*, šventa tyla, bet *tiktai* tyla.

Štai kodėl Dievo metafizika, kurioje Dievas yra svarstomas be santykio su žmogumi, net sąmoningai šį santykį iš Dievo pusės neigiant, kaip tai yra scholastinėje metafizikoje,— šitokia metafizika yra arba tuščias plepėjimas, nieko apie Dievą nepasakant, kadangi *apie jį savyje* nieko nė negalima pasakyti, arba slapta prielaida, kad Dievas vis dėlto yra kenotinis, vadinasi, Dievas santykyje su žmogumi ir su pasauliu, susimenkinęs ir susižmoginęs Dievas, ir kad todėl apie jį galima kalbėti, nepaverčiant šios kalbos grynu plepalu. Būtų įdomus filosofijos istoriko uždavinys atskleisti šią slaptą prielaidą scholastinėje Dievo metafizikoje, nes tokia prielaida, atrodo, turėtų neišvengiamai būti: scholastika juk filosofavo Krikščionybės akiratyje, gi Krikščionybės Dievas yra kenotinis Dievas visu plotu — ir kaip Kūrėjas, ir kaip Išganytojas. Todėl nors kenozė scholastinėje Dievo metafizikoje ir yra neminima, vis dėlto ji slypi jos pagrinduose kaip požeminis šaltinis. Kitaip ši metafizika būtų tokios pat vertės kaip ir Aristotelio. Bet plačiau apie tai kalbėti yra ne šio pasipasakojimo uždavinys. Čia tik noriu pabrėžti, kad *mano pastanga yra ne rasti Dievą savyje ir apie jį kaip tokį kalbėti, o rasti žmogaus santykį su Dievu ir kalbėti, atsiremiant į šį santykį*. Santykinis gi Dievas savaime yra kenotinis Dievas, ir kalba apie jį yra visados *filosofinė kalba*. Dievo atžvilgiu ji yra tiek pajėgi, kiek ir bet kurios kitos tikrovės atžvilgiu: ir Dievą ji nusako tik pro tam tikrą „regėjimo kampą". Pavyzdžiui, lietuviškai „Dievas Tėvas" anaiptol nėra tolygus ištarai „Dievas Sūnus" ar „Dievas Šventoji Dvasia". Pirmasis yra lietuviškas kalbinėmis savo gelmėmis, antrasis ir trečiasis yra teologinės dirbtinystės, kad pateisintų Šv. Trejybės asmenų lygybę: „et in majestate adoratur aequalitas".

Filosofinis religinių mano raštų pobūdis nėra buvęs tinkamai suvoktas nei bažnytinių cenzorių, nei daugumos skaitytojų: ir vieni, ir kiti regėjo juose *Bažnyčios* mokslą, todėl taikė jiems tokius mastus, kurie filosofijai nėra įprasta taikyti.

Bažnytinę aprobatą turi mano knygos, išėjusios prieš II Vatikano susirinkimą ar netrukus po jo — net tokios,

kaip „Didysis inkvizitorius" (II laida 1950) ir „Jobo drama", kurios savo turiniu aprobatos nebuvo reikalingos, net ir gana siaurai aiškinant bažnytinės teisės nuostatus (plg. CIC, can. 1385). Tačiau šios aprobatos reikalavo jų leidėjas prel. Pr. M. Juras. Neišpildžius šio reikalavimo, knygos nebūtų pasirodžiusios. Todėl stengiausi aprobatą gauti ir gaudavau. Vis dėlto jos gavimas būdavo gana savotiškas. Aprobatos davėjai — atitinkami vyskupai — skirdavo tą ar kitą lietuvį dvasiškį cenzoriumi, kuris skaitydavo rankraštį *teologinėmis* akimis, o pats rankraštis buvo parašytas *filosofiškai*. Iš šio tad skirtumo ir kildavo tiesiog beprasmių ginčų: dažnas cenzorius jausdavosi, tarsi būtų pastatytas popiežiaus vieton, kad *neklaidingai* apspręstų tą ar kitą cenzūruojamos knygos ištarą ar interpretaciją. Štai būdinga vieno tokio cenzoriaus laiško vieta, gražiai nusakanti minėtą nusistatymą:

> „Atrodo, kad jau būsiu pasakęs visa, kas ir kodėl šiuo klausimu „kliūva"... Vis iš naujo ir iš naujo stengiausi klausimą perstudijuoti, nes nenorėjau šiuo reikalu tarti „savo žodžio". Mano žodis čia juk nieko ir nereikštų; ne jam tarti aš ir esu paskirtas... Sprendimuose ieškojau Bažnyčios nuomonės ir savo sąžinės nurodymų". (Slaptos dėlei neminiu laiško datos.— *A. Mc.)*

Vargšas cenzorius! Jis stengėsi, kad manosios interpretacijos ne tik nebūtų *priešingos* Bažnyčios mokslui (tai ir yra tikrasis cenzoriaus uždavinys), bet kad jos būtų net ir *nusakytos* taip, kaip įprasta teologiniam mąstymui bei teologinei tradicijai. Nė vienam iš cenzorių neatėjo į galvą, kad apreiškimas tikinčiajam filosofui tegali būti *neigiamasis mastas,* niekad ne *teigiamasis nurodymas.* Apreiškimas teigiamai nurodo tik teologui, teikdamas jam atsakymą. Tuo tarpu filosofą jis tik įspėja, jei šiojo išvada neigia apreiškimo tiesą. Perkėlus apreiškimą kaip teigiamąjį nurodymą į filosofiją, atsiranda maišatis, kurioje teologija verčia filosofiją tapti jos tarnaite, kaip Petro Damianio (11-ajame šimtm.) laikais, reikalaudama, kad ši „tarnaitė" padengtų stalą taip, kaip nori „ponia". Mūsieji cenzoriai ir būdavo šios teologinės „ponios" atstovai. Jie reikalaudavo pataisų, papildų, pralaidų, pastabų, kol viskas įgrisdavo ligi gyvo kaulo. Kad tai mane erzindavo bei pykindavo, yra savaime suprantama. Sykį vienam dvasiškiui šitaip savo nuotaiką išsakiau:

„Man nepatinka ne pastabos ar pataisos, bet pats *metodas,* kuriuo svarstome religinius reikalus. Sakysime, dr. A. Baltinis ir dr. P. Celiešius nesutinka su manąja „Saulės giesmės" namų interpretacija. Ir gerai. *Kodėl jie turėtų sutikti ir kodėl mana interpretacija* galėtų būti vienintelė? Tačiau kam reikalauti, kad aš ją iš veikalo išbraukčiau? Maceina juk nėra joks oficialus Bažnyčios mokytojas: jis skelbia privatines savo pažiūras. Jeigu jos nesipriešina Bažnyčios mokslui, kodėl jam neleisti jų skelbti?.. Man irgi daug *kas įvairių žmonių reikaluose nepatinka.* Bet aš nespausčiau nė vieno visa tai išbraukti. Tegu žmogus turi savo nuomonę ir tegu ją reiškia. Kam čia norėti, kad veikalas visiems patiktų ir įtiktų? Ir koks tas veikalas turėtų būti, kad visiems sklandžiai nutekėtų į jų dvasios skilvelį? Man nėra žinomos nė vienos knygos (net nė garsiausių teologų ar šventųjų), kuri nebūtų susilaukusi priekaištų bei kritikos. Kam tad tokių nepasiekiamybių mums siekti? Aš mielai ginčyčiausi su mūsų cerberiais cerberėliais ir tuo būdu ugdyčiau tai, kas kitur jau pasiekta: pasitikėjimą rašančiuoju, o ne iš anksto įtarinėjimą ir kiekvieno sakinio svarstymą ant aptiekoriškų svarstyklių. Ligi šiol maždaug taip ir elgiausi. Tačiau visa tai man įgriso ligi gyvo kaulo. Aš noriu poilsio ir ramybės. Belieka tad susilaikyti. Štai kodėl rankraščio negrąžinsiu. O jeigu jį grąžinčiau, tai tik už didelę kainą — *laisvės kainą turėti savą žodį"* (datos neminėsiu.— *A. Mc.).*

Dažniausiai šie ginčai baigdavosi susitarimu: nusileisdavo cenzorius, nusileisdavau ir ašen. Veikalas dėl to betgi nepagerėdavo, nes cenzoriaus priekaištai eidavo *iš viršaus,* todėl ir atsakymas į juos būdavo tik priekaištaujamos minties *susinimas* — daugiau nieko! Užtat bažnytinės aprobatos aprėžimą tik kai kuriems veikalams (Šventraščiui, maldaknygėms. . .) po II Vatikano susirinkimo laikau vienu iš pačių svarbiųjų šio susirinkimo pasekmių. Mano knygos, pradedant 1970 metais, jau nebeturi bažnytinės aprobatos: ši meškos letena yra — bent nuo pasauliškių — nuimta.

Tačiau ne tik cenzoriai ieškojo manuose raštuose Bažnyčios mokslo; jo ieškojo ir ne vienas skaitytojas. O neradęs piktindavosi ligi sielos gelmių. Štai toks vieno skaitytojo pasipiktinimas, išreikštas laišku (ne autoriui):

„Noriu čia kalbėti tik apie premijuotąją „Saulės giesmę". Turiu pasakyti, jog esu labai minėtos knygos nustebintas, kaip lygiai ir apie ją paskelbtų recenzijų. Ta knyga premijuota, recenzentų išgirta ir turi bažnytinę aprobatą. Man gi atrodo, kad joje autorius skelbia keistenybes, o kiek dalykas liečia tikėjimo dalykus,— beveik sektantiška. Jei autorius toje knygoje iš tikro dėsto Kat. Bažnyčios mokslą, tai ne be susirūpinimo turiu pasakyti, jog aš esu nekatalikas, nes taip netikiu ir tikėti nesijaučiu galįs" (laiškas 1955 gegužės mėn.; adresato neminiu.— *A. Mc.)*.

Šio skaitytojo susirūpinimas yra visiškai be reikalo: „Saulės giesmė" yra grynai mano paties interpretacija šv. Pranciškaus poelgių bei siekių; ji anaiptol nedėsto Bažnyčios mokslo, ji tik šiam mokslui neprieštarauja. Filosofijos kaip laisvos interpretacijos ir tikėjimo tiesų kaip Bažnyčios mokslo sąjauka yra pateiktoje laiško ištraukoje pasiekusi beveik nebeperžengiamą laipsnį. Tačiau taip yra buvę ir su kitomis mano knygomis, ypač su „Jobo drama" (1950), šiuo filosofiškiausiu ano meto mano raštu: jo atžvilgiu teologai yra ilgokai urzgę pakampėmis, kaip tai atskleidžia šios knygos aprašas prof. J. Ereto monografijoje „Valančiaus šviesa už marių" (rankr. p. 356—359). Net ir šiandien — sukakties proga — dr. J. L. Navickas primena kun. dr. V. Rimšelio MIC recenziją (1951), pastebėdamas, kad „recenzentas turbūt nesuprato nei egzistencialistinės minties posūkio reikšmės, nei Maceinos filosofinės orientacijos" (A 60),— šiosios tikriausiai. Tačiau scholastikai virtus pastaraisiais metais beveik keiksmažodžiu, senieji seminarijų bei Teologijos fakultetų auklėtiniai *pritilo* regėdami, kaip viskas žemėje praeina — net šv. Tomo autoritetas, kurį tiek įžūliai, kitokią nuomonę niekindamas, gynė kadaise „Forum" slapukas (plg. 1937, Nr. 15—17, p. 10—15).

Koks tad yra mano santykis su teologija?— Jei „teologiją" suprasime tradiciškai kaip Bažnyčios pasiuntinybės veikmenį pažintinėje srityje — tik šitokia teologija turi prasmę,— tai *nesu teologas* ir niekad juo nebuvau. Ginčai su hierarchija, su savo raštų cenzoriais, su šių raštų recenzentais sukosi aplink klausimą, ar ašen, interpretuodamas tą bei kitą dalyką, *nenusikalstu* Bažnyčios mokslui. Ne vienam atrodė, kad *taip*, man pačiam gi, kad *ne*. Erezijos priekaištas yra buvęs man pats skaudžiausias; šiuo

atžvilgiu buvau ir likau labai jautrus. Už šio priekaišto *netiesą* niekas niekad nėra manęs atsiprašęs, nes Bažnyčios atstovams nėra įprasta atsiprašinėti. Jie gali mestą kaltinimą *pamiršti* —„de memoria delere: išdildinti iš atminties", kaip tai yra padaryta su Rytų Bažnyčios ekskomunika (1054),— bet ne jį *atšaukti*. Taip kad, laikui bėgant, ir buvo „pamiršta", kad ašen esu „gimęs eretikas", „masonas", „antrasis Lutheris"... Tik mano paties širdis vis dar nėra tiek sukalkėjusi, kad būtų tai pamiršusi. Tačiau amžiaus saulėlydžio šviesoje imu suprasti *atsakymo pagundą:* turint atsakymą į vieną klausimą, manyti jį turint į visus klausimus. Taip pat imu suprasti ir „Tėve mūsų" prašymą: „ir nevesk mūsų į pagundą" (beje, *mūsų* teologai ir šį prašymą „pataisė", nes ir jis skambąs jiems neortodoksiškai!), vadinasi, nesiūlyk, Viešpatie, man tokios tarnybos, kuriai esu netikęs.

Jei betgi „teologiją" suvoksime žodiškai kaip *kalbą apie Dievą*, tai esu teologas ir, atrodo, juo būsiu ligi savo amžiaus galo. Šia prasme net ir pastaroji mano knyga „Filosofijos kilmė ir prasmė" (1978) yra „teologinė", nes ir ji pamažu eina Dievo linkui ir jo klausimu užsisklendžia. Dr. K. Girnius teisingai pastebėjo, kad ši knyga „teikia Dievo buvimo įrodymą" ir kartu „sistemingai pagrindžia" (autoriaus) „„Religijos filosofijos" svarstymus" (A 73), vadinasi, mėgina atverti kelią į Dievą kaip galutinį metafizikos laimikį (plg. RF 12, FKP 256). Be abejo, žmogus savo mąstymu gali Dievą laimėti, gali jį ir pralaimėti. Kiekvienu tačiau atveju Dievas yra jo mąstymo objektas. Jis yra buvęs ir likęs taip pat ir mano mąstymo objektas, tremtyje net *pirmaeilis* objektas, ne kaip jis yra pats savyje — Dievo metafizikai niekad nesu buvęs kiek giliau atsidėjęs,— bet kaip jis yra santykyje su žmogumi, tai yra *religijos Dievas*. Galimas daiktas, kad manyje vyksta, kaip į tai kreipia dėmesį dr. K. Skrupskelis, „perėjimas, gal dar neužbaigtas, iš daugiau egzistencinės žmogiškosios patirties <...> į labiau atitrauktą sąvokų analizę" (A 66). Greičiausiai tai yra noras egzistencinei patirčiai nutiesti logiškai stipresnius pagrindus ir tuo būdu išgelbėti šią patirtį iš grynai psichologinės būklės, pakeliant ją į metafizinį matmenį. Psichologiškai *galimas* nurodymas į Dievą arba, K. Jasperso žodžiais kalbant, *Dievo šifras* — vis tiek, ar jis būtų pasaulis, ar žmogus — manęs nepatenkina: *galimas šifras nurodo tik į galimą Dievą*, o jausčiausi žeminąs pats save, jei garbinčiau galimybę. Todėl ieškau *būti-*

no nurodymo, logiškai būtino, nes *būtinas nurodymas reikalauja ir būtino nurodomojo.* Tokį būtiną nurodymą į Dievą kaip būtiną tariuosi radęs būtybės kaip kūrinio sampratoje. Perkėlus šią sampratą į žmogaus būvį, atsiveria šio būvio sklaidai labai platūs bei tolimi akiračiai. Gal ši sklaida būtų kiek atsajesnė, negu tai yra buvę nagrinėjant inkvizitorių, Jobą, šv. Pranciškų ar antikristą; užtat ji būtų žymiai metafiziškesnė, logiškiau surręsta ir todėl pajėgesnė išlaikyti bandomąjį kritikos svorį.

Baigdamas šią pirmąją pasipasakojimo dalį, norėčiau pastebėti, kad filosofijos ir teologijos santykį laikau tik skirtinu žinojimo ir tikėjimo santykių atveju, o žinojimo ir tikėjimo santykį taip pat tik skirtinu žmogaus ir Dievo santykių, arba religijos, atveju. Išvada: *filosofijos ir teologijos santykis gali būti suprastas bei išspręstas tik religijos filosofijos plotmėje.* O kadangi religijoje, mano supratimu, ne žmogus pakyla į Dievo matmenį, bet Dievas nusileidžia į žmogaus matmenį (kenozę), tai tuo pačiu ir tikėjimas nusileidžia į žinojimo sritį, konkrečiai kalbant, į filosofijos plotmę, prisiimdamas šiosios būseną bei veikseną. Filosofija virsta tikėjimo kenoze. Ne filosofija kinta, susidūrusi su apreiškimo tiesa, bet tikėjimas šia tiesa keičia savo pobūdį, paklusdamas filosofinio mąstymo dėsniams: dieviškoji tiesa įgyja žmogiškosios tiesos lytį; dar daugiau: *dieviškoji tiesa tampa žmogiškąja tiesa* — „et verbum caro factum est" *(Jn 1, 14).* Ir juo *religijos skelbiami teiginiai darosi* žmogiškesni, juo jie yra tikresni sava tiesa.

II. SANTYKIS SU FILOSOFIJA

Mano gyvenimą valdo kažkokia priešingybė: netapti tuo, kuo norėjai, o tapti tuo, kuo nė negalvojai. Stodamas į kunigų seminariją ir, iš jos išmestas, vėl į ją grįždamas (1929—1930), mėginau tapti *kunigu*. Netapau. Linkdamas į literatūrą savo vidumi ir ruošdamasis pedagogikai savo studijomis, tapau — *filosofu*. Dr. J. L. Navicko apibūdinimas, kad man „dialektika niekados nevirsta „keliu", metodu, nors filosofijos istorijoje nuo Zenono iki Merleau-Ponty dienų ji buvo žinoma tiktai metodo vardu" (A 63), kelia aikštėn gilią žmogiškojo būvio sanklodą: išsivystyti į savo priešingybę, nes dialektika iš tikro nėra tiktai metodas. Jei mūsų būvis nebūtų suręstas dialektiškai, tai dialektika kaip pažinimo „kelias" būtų grynas scholastinių ginčų žaismas protui miklinti. Neiginys arba priešingybė tampa mąstymo stumtimi tik todėl, kad ji yra mūsų gyvenimo stumtis. Mano santykyje su filosofija šitoksai dialektinis stūmoklis yra tiesiog apčiuopiamas.

1. Filosofinės studijos

Įstojęs seminarijon (1924), tuoj pat patekau į vad. „filosofinius kursus" kaip paruošiamąjį tarpsnį teologijai. Nors Tomas Akvinietis ir mokė, esą jaunuoliai (juvenes) dar negalį studijuoti etikos ir metafizikos, kadangi jų protas dar nesugaunąs daikto, nors jį ir tariąs žodžiu —„non attingunt mente, licet dicunt ore"— vis dėlto visose katalikų seminarijose filosofija buvo ir tebėra dėstoma labai jauniems kandidatams, Tomas pasakytų: tiesiog „jaunikliams — adolescentibus". Lietuvoje šis dėstymas trukdavo trejetą metų, kurių eigoje būdavo mokoma ištisa tomistinės filosofijos sistema, pradedant logika ir baigiant etika.

Jos dėstytojai Gižų seminarijoje buvo tik *dėstytojai*, nieko filosofiškai nerašę ir filosofiškai net nemąstę. Turėjome vieno prancūzų jėzuito (pavardę pamiršau) dviejų tomų vadovėlį *lotynų kalba*, tad dėstytojui belikdavo santraukines jo mintis kiek plačiau atpasakoti ir pavyzdžiais paryškinti — irgi *lotynų kalba*. Lotynų kalbą čia pabrėžiu todėl, kad nurodyčiau į priešingybę, kuri man paaiškėjo tik žymiai vėliau, būtent: *filosofuoti galima tik savąja kalba*. Apie filosofiją rašyti galima įvairiomis kalbomis, tačiau kad mintis, kaip nori Tomas Akvinietis, iš tikro paliestų mąstomąjį dalyką, o ne tartų tik nukaltą terminą, ji turi būti gimusi savojo žodžio pavidalu. Lotyniškai dėstoma seminarijose filosofija, tiesa, gerokai mus pralavino lotynų kalboje, užtat nususino mūsų mintį filosofijai. Lotyniška filosofija jaunuoliams (16—20 metų) yra tas pat, kas šiuo metu vokiečių pradžios mokyklų vaikams įvesta matematinė disciplina, vad. „Mengenlehre — aibių teorija" (jos atsajumo jaunuolis arba iš viso nesuvokia, arba ją tiek sukonkretina kasdienos pavyzdžiais, jog dingsta pati jos esmė).

Turinio atžvilgiu seminarinė mano laikų filosofija buvo griežtai *tomistinė*. Jokio galynėjimosi su kitokiomis pažiūromis nepatyrėme. Tiesa, vadovėlio autorius dažnai minėdavo Kantą, ypač pažinimo teorijoje ir teodicėjoje, suvesdamas betgi savo kritiką į nuolatos kartojamą posakį: „insipiens Cantius — kvailys Kantas". Stiprėjo įspūdis, kad žmonijos mąstymo istorijoje nesą buvę išmintingesnio filosofo už Tomą Akvinietį ir kvailesnio — už Kantą. Visi kiti rikiavosi pagal šiuodu poliu. Filosofijos istorija Gižų seminarijoje nebuvo dėstoma. Nesunku tad suprasti, kodėl filosofija manęs *anuo metu* visiškai netraukė. Ją mokiausi gerai (ore), tačiau ji nė kiek nejaudino mano širdies bei proto (mente). Gižų seminarijoje buvo įsikūręs „literatų būrelis": jo tad veikloje — pačiam rašyti, susirinkimuose skaityti, kritikuoti kitų dailiosios literatūros kūrinėlius — dalyvavau visa siela. „Filosofų būrelio" nebuvo, ir filosofijos klausimai niekam galvos nekvaršino.

Įstojęs Kauno universitetan (1928), pradžioje uoliai studijavau lietuvių (V. Mykolaitis-Putinas) ir vokiečių (J. Eretas) literatūras, pats šį tą rašinėjau ir vertinėjau Vergilijų bei Horacijų. 1929—1930 mokslo metus praleidau vėl kunigų seminarijoje Gižuose, priimtas atgal be jokių sunkenybių. Tačiau 1930 metų vasarą — šį sykį jau iš tikro *aš pats* — galutinai su ja atsisveikinau, grįždamas atgal į

universitetą ir tęsdamas toliau literatūros studijas. Tik 1931 metų Velykų atostogų metu St. Šalkauskis nukreipė *mane į teorinę pedagogiką, o tuo pačiu ir į filosofiją*. Pedagogika, Šalkauskio pažiūra, remiantis filosofija, o filosofija užsibaigianti pedagogika; naujųjų kartų ugdymas yra negalimas be filosofinio apsisprendimo, o filosofinis apsisprendimas lieką s nevaisingas be ugdomosios sistemos. Platono pasaulėžiūroje bei veikloje Šalkauskis regėjo ryškų savos minties patvirtinimą. Todėl jis ir kreipė mane filosofijon, kad tuo būdu stipriau pasiruoščiau pedagogikai, kuriai ateityje turėjau atstovauti jo katedroje. Taip tad ir palikau abi lig tol studijuotas literatūras ir perėjau filosofijon, *nors šis perėjimas buvo beveik tik formalinis*. Išskyrus filosofijos istoriją (Pr. Dovydaitis, Pr. Kuraitis), vargu ar universitete išmokau daugiau, negu buvau išmokęs seminarijoje. Daugiausia tik pakartojau lietuviškai tai, ką jau žinojau lotyniškai, nes nė viena universiteto dėstoma filosofinė disciplina (pvz., gamtos filosofija, teodicėja, etika) neprašoko seminarijos lygio. Be abejo, pakartotinis tomistinės filosofijos studijavimas paliko manyje gilių pasaulėžiūrinių bruožų, taip kad dr. J. L. Navickas teisingai pastebi, esą visi mano „darbai liudija scholastinės *filosofijos neišdildomą įtaką bei poveikį*" (A 60). Be to, nuostabiai logiškai suręstas šios filosofijos statinys išmokė mane nuosekliai mąstyti. Ana *minties neskuba,* kuri, atrodo, patinkanti dr. Navickui ir kurioje, pasak jo, nėra „jokių staigių šuolių" (A 59), yra teigiamoji scholastinių studijų pasekmė.

Užsieninės mano studijos (Belgijoje, Šveicarijoje, Prancūzijoje; Šalkauskis nenorėjo, kad studijuočiau Vokietijoje) buvo gana savotiškos; spaudoje jos kartais atpasakojamos nevisiškai tiksliai. Su Šalkauskiu, kuris vadovavo mano disertacijai, buvome sutarę, kad ją ginsiu Lietuvoje ir kad todėl mano laikas užsienyje nebus eikvojamas įprastinėms promocijos formalybėms. Tad ir tvarkiau jį taip, jog visų pirma pramokčiau kalbų ir kuo daugiausia prisilasyčiau žinių, kurių man dar labai stigo. Visur buvau, kaip dr. J. Girnius teisingai rašo, „laisvas klausytojas" (A 49), gerokai tingus paskaitoms lankyti, užtat gana uolus sėdėti bibliotekose. Studijoms užsienyje skirti metai (1932—1935) prabėgo beskaitant ir berašant. Dr. Navickas atspėja manąjį „brandos kelią" sakydamas, kad tai „asmeniškų *studijų, gilinimosi ir skaitybos kelias*" (A 59); šio kelio tikrai „nepriderėtų vadinti nei šalutiniu, nei an-

traeiliu" (t. p.), kadangi jis man pačiam yra buvęs ir pagrindinis, ir pirmaeilis. Bet čia pat turiu patikslinti tolimesnį dr. Navicko aprašą: „Maceinos sisteminį vystymąsi ir brendimą apsprendė logikos, metafizikos, gnoseologijos, racionalinės psichologijos ir etikos kursai Europos universitetuose" (A 60). Nė vieno iš šių kursų nesu užsienyje klausęs. Tik Šveicarijos Freiburge lankiau sistemingai M. de Munnyncko estetikos (prancūziškai) ir kosmologijos (lotyniškai) paskaitas. Pati mano disertacijos tema „tautinis auklėjimas" irgi buvo nefilosofinė. Todėl tiek skaityba, tiek klausytinų kursų pasirinkimas ėjo daugiau pedagogine, o mažiau filosofine kryptimi. Gal tik kultūros filosofijos veikalų esu kiek daugėliau skaitęs; mat šią discipliną buvau numatęs doktorato egzaminams šalia pedagogikos.

Dėstymas universitete (1935—1940) klostėsi taip pat filosofijai nepalankia linkme. Tiesa, St. Šalkauskis iš pat pradžios man perleido kultūros filosofiją; tačiau ji buvo ir liko *vienintelė* filosofinė disciplina, kurią man teko dėstyti nepriklausomybės metais, nors ir išskleistą įvairiais epizodiniais kursais (pvz., apie buržuaziją, prometėjizmą...). Kitos mano paskaitos telkėsi aplinkui pedagogiką (mokslinio darbo metodika, dabarties pedagoginės srovės, pedagogikos istorija...) ir net aplinkui teologiją (arkivysk. J. Skvirecko įsakytas „krikščioniškos doktrinos" kursas, kurį nežinia dėl ko teko dėstyti ir man). Laisvalaikio darbai irgi lietėsi su filosofija tik iš tolo. Vos grįžęs iš užsienio, tuojau (1936 m. rudenį) buvau įtrauktas į jaunųjų katalikų būrelį, svarsčiusį „Organinės valstybės pagrindus", paskelbtus vėliau (1936 m. pavasarį) „Naujojoje romuvoje". Tai lenkė, be abejo, mano dėmesį į *politinę* filosofiją, tačiau stipriai sąlygojamą valstybinės ano *meto* mūsų sąrangos. Gi paskaita apie socialinį katalikų teisingumą (KVC konferencijoje 1936 m. rudenį) užsitraukiau mūsosios hierarchijos (visų pirma arkivysk. J. Skvirecko ir vysk. J. Staugaičio) rūstybę, kuri vos neišlėkdino manęs iš Teologijos-filosofijos fakulteto, sukeldama nereikalingą triukšmą ir palikdama neišdildomą kartėlį. (Ši rūstybė pratįso ir į tremtį ir buvo paveldėta jaunosios mūsų hierarchų kartos, kuri pasirodė esanti net aršesnė negu senoji: ginčas vad. „nepasaulėžiūrinės politikos" klausimu.) Tai vertė mane domėtis *socialine* filosofija, betgi ją ne ramiai svarstant, o ginantis nuo nefilosofinių ir nesocialinių priekaištų. Dalyvavimas gi „XX amžiaus" redakcijos

kolektyve (1936—1940) vedė mane jau tiesiog į kasdieną ir net į žurnalistiką. Štai kodėl mano raštai, pasirodę anuo metu (1934—1940), yra savo turiniu arba pedagoginiai, arba socialiniai, arba apskritai kultūriniai. Be abejo, ir juose esama filosofijos; bet ji čia yra ne pirmaeilis objektas, o greičiau tik raugas gana įvairialytėje tešloje.

2. Savitas filosofavimas

Viskas staiga pakito, laikinosios vyriausybės švietimo ministrui J. Ambrazevičiui-Brazaičiui paskyrus mane Filosofijos istorijos katedros docentu bei jos vedėju jau savarankiškame Filosofijos fakultete (1941): *dabar filosofija* tapo pirmaeile mano pareiga. Ją aiškintis ir aiškinti ėmiausi įvairiais kursais, kurių priekyje stovėjo „Filosofijos įvadas" ne kaip problemų ar sąvokų apžvalga, o kaip pačios filosofinės savimonės sklaida. Nors šių paskaitų rankraščio išsinešti į Vakarus ir negalėjau, tačiau ne viena jo mintis slypi „Filosofijos kilmėje ir prasmėje"; šios knygos pradžia iš tikro siekia 1941—1942 metus. O paruoša „Didžiajam inkvizitoriui", „Jobo dramai", „Niekšybės paslapčiai", vadinasi, tam, ką dr. Navickas vadina „konkretaus priėjimo principu" (A 61), buvo R. M. Rilke's poezijos (visų pirma „Duineser Elegien" ir „Das Stundenbuch") interpretacija paskaitų pavidalu 1941 metais. Ir šis rankraštis yra likęs Lietuvoje.— Deja, mano filosofavimas, staiga prasidėjęs, buvo staiga ir nutrauktas, vokiečiams uždarius aukštąsias Lietuvos mokyklas (1943 03 18). Jis atsinaujino tik Vakaruose, kai 1944 m. rudenį apsigyvenau Würzburge ir ėjau skaityti į tenykščio universiteto filosofijos seminarą, kuris buvo šiltas (mano turimas kambarys buvo nekūrenamas), užtat visiškai tuščias: studentai buvo iki paskutiniųjų mobilizuoti, o knygų knygos, visi filosofijos šaltiniai, stūksojo lentynose, tarsi prašytųsi skaitytojo. Prie jų tad ir praleisdavau ištisą dieną. Niekur ir niekad nesu tiek daug skaitęs filosofijos veikalų, kaip tuo metu Würzburge ligi jo sudeginimo (1945 03 16). Tuo būdu įžengiau į filosofijos kelią, pedagogika visiškai nebesidomėdamas, o literatūrą padaręs tik mėgėjišku dalyku.

Mėgėjišku? Literatūros mokslą (kritiką, istoriją) iš tikro *taip*, literatūros meną — *ne*, nes kaip tik tuo pačiu metu, kai pradėjau truputį savarankiškiau filosofuoti, atbudo manyje ir troškulys vėl rašyti eilėraščius. Juos buvau

mėginęs ir anksčiau seminarijoje, bet tai buvo jaunuoliški bandymai, neturį vertės. Paskiau ištisą dešimtmetį (1932—1942) nerašiau nė vienos eilutės. Atrodė, kad poezijos mūza bus mane palikusi. Tačiau kaip tik 1942 metų žiemą ji vėl manyje pasiskardeno, šį sykį jau kiek savarankiškiau: „Gruodo" dalykėliai, kritikų pripažinti šio rinkinėlio geriausiais, yra parašyti kaip tik 1942—1943 metais. Jei tad šiandien teigiu, kad tarp filosofijos ir poezijos esama gilaus vidinio ryšio, tai šis teiginys nėra tik atsaji teorija, bet ir gyvas asmeninis pergyvenimas. Nuo to laiko šiedvi *žodžio seserys* buvoja manyje, nebepalikdamos manęs nė katra. Kalbėjęs pastarojoje savo knygoje, kad Sokratas gyvenęs *filosofiškai* (plg. FKP 12—13), turiu šioje vietoje priminti vokiečių poeto Hölderlino žodžius, kad žmogus gyvena ir *poetiškai:* „Dichterisch wohnt der Mensch auf der Erde". Ar poezijos gyvenvietė manyje yra lygios vertės, kaip ir filosofijos gyvenvietė, jau ne man spręsti. Aš pats tegaliu pridurti, kad poezijos buveinė mano širdžiai yra artimesnė ir kad aš joje dažnai lankaus, parsinešdamas šilumos ir į filosofijos buveinę. Poezijai esu dėkingas už tai, jog ji mano mąstymą saugo nuo dogmatizmo. Gal todėl ir esu priėjęs išvadą, kad filosofija yra interpretacija, ne tyrimas ir ne tikėjimas, nes šios abi pastarosios pažinsenos remiasi *dogma:* tyrimas — daikto prigimties sankloda, tikėjimas — laisvu ko nors *kaip tiesos* prisiėmimu. Tuo tarpu interpretacijoje dogmų nėra ir negali būti: interpretacija pakenčia šalia savęs net ir savo priešingybę, ko nepajėgia nei tyrimas, nei tikėjimas.

Kokio *mąstomojo tipo* būčiau, teigiamai atsakyti negaliu. Atsakydamas neigiamai, turiu prisipažinti nesąs *filosofijos mokslininkas.* Pateikdamas pluoštą kritinių pastabų ryšium su filosofijos kaip interpretacijos samprata, dr. K. Girnius pastebi, esą aš rūšiuojąs „filosofus į dvi kategorijas: „tikruosius" ir „netikruosius — mokslininkus"" (A 77). Terminų „tikras", „netikras" nevartočiau (jų savo knygoje nė nevartoju), tačiau skirtumą tarp filosofo ir filosofijos mokslininko net pabrėžčiau. Dr. K. Girnius teisingai kreipia mūsų dėmesį į tai, kad „filosofais laikomi ir tie, kurie iš filosofijos duoną užsidirba" (A 76). Tai tiesa. Tačiau valgyti duoną iš filosofijos galima dvejopai: *filosofiškai,* kuriant savitą būtybės interpretaciją ir ją perteikiant klausytojams, kaip tai yra darę visi senieji ir kai kurie naujieji filosofai (pvz., M. Heideggeris ar K. Jaspersas), ir *moksliškai,* tyrinėjant kitų pažiūras ir jų mokant

klausytojus, kaip tai daro didžiulė dauguma dabartinių filosofijos dėstytojų aukštosiose mokyklose (plg. FKP 25). Filosofija šiandien yra jau tiek išaugusi ir suįvairėjusi, jog tyrimui lengvai prieinama (plg. FKP 139—144). Kiekvienas gi tyrimas gimdo atitinkamą mokslą. Tuo būdu atsiranda ir *filosofijos mokslas*, kaip šiandien esama muzikos mokslo, meno mokslo, literatūros mokslo, kurių seniau irgi nežinota. „Filosofijos mokslo" tikrybė mūsų dienomis yra tokia aiški, jog vargu ar būtų prasmės juo abejoti.

Tad žmogų, kuris atsideda filosofijai *tirti*, aš ir vadinu filosofijos *mokslininku*, kadangi jis su filosofija elgiasi visiškai kitaip negu filosofas. Filosofas filosofiją — vis tiek, kaip ją suprastume — *kuria*, tuo tarpu mokslininkas ją, jau sukurtą, *tiria*. Kurti filosofijos atveju reiškia naujai mąstyti arba, mano pažiūra, naujai būtybę interpretuoti. Tirti gi reiškia sklaidyti filosofijos reiškinį tokį, koks jis yra ar yra buvęs. Be abejo, ir filosofas, naujai mąstydamas, galynėjasi su senuoju mąstymu, kuris jam niekad nėra abuojas, nes tai jo — teigiamasis ar neigiamasis — bendrininkas. Tačiau filosofas galynėjasi su juo ne jo, o *savęs paties dėlei*. Filosofavimo plotmė visados yra manoji pažiūra, o ne kito teorija ar sistema, net jeigu jos ir neneigčiau. Asmeninis filosofijos pobūdis (plg. FKP 150—158) padaro, kad filosofas visados yra subjektyvus, o tai priešinasi tyrimui iš pagrindų, kadangi tyrimas tuo ir laikosi, jog yra galimai objektyvus, vadinasi, taria tai, ką taria pats tiriamasis dalykas. Kas tad filosofavimo plotmėje leidžiasi būti apsprendžiamas buvusios ar esamos filosofijos kaip tikrovinio reiškinio, keldamas aikštėn jo sanklodą (loginę sąrangą, istorinį išsivystymą, visuomeninę įtaką, paramą mokslui...), tas filosofijos nekuria, o ją tiria, ir tas yra ne filosofas, o filosofijos mokslininkas. Į filosofiją kaip savitą būtybės interpretaciją nereiktų žiūrėti kaip į „filosofijos ir filosofo idealą" (dr. K. Girnius, A 77): *tai yra pati filosofavimo esmė*. Kur tokio savitumo elgesyje su filosofija nėra, ten nė pačios filosofijos nėra; ten yra tik jos mokslas. Kaip muzikologijoje nėra muzikos, kaip meno istorijoje nėra meno, taip filosofijos tyrime — vis tiek, koks jis būtų — nėra filosofijos. Žinoma, atskiras mąstytojas gali šiuos du veikmenis savo darbe derinti, ypač jei yra priverstas valgyti iš to duoną. Tačiau subjektyvi jo pastanga niekad neužgrindžia *objektyvaus* anų veikmenų skirtingumo. Filosofijos isto-

rija net nežino didžių filosofų, kurie būtų buvę ir didūs filosofijos tyrinėtojai. Atvirkščiai, didieji filosofijos tyrinėtojai (pvz., Bréhier, Gilson, Jäger, Überweg, Zeller...) yra buvę gana maži filosofai.

Šia prasme ir nesu *filosofijos mokslininkas*, nors „mokslininko" darbą filosofijos srityje yra tekę dirbti ilgus metus, dėstant Rytų Europos filosofiją tiek Freiburgo, tiek Münsterio universitetuose. Kadangi filosofijos istorija tyrimo reikalauja daugiausia, todėl jos ir vengiau labiausiai. Mano kaip filosofijos mokslininko uždavinys išsisėmė marksistinės filosofijos tyrimu: jos pagrindų suvokimu ir loginės jos sistemos išvystymu. Savitai interpretacijai čia nebuvo vietos. Stengiausi marksizmą perteikti taip, kaip jis pats save interpretuoja svarbiausių savo atstovų sampratomis. Užtat ne vienam klausytojui atrodė, esą ašen ir pats esąs marksistas. Mano dėstymas buvo pavyzdys, kaip mokslininko asmuo dingsta tiriamajame objekte (plg. FKP 146): užčiaupdamas savo paties lūpas, jis leidžia jomis byloti dalykui; katalikas kalba ir turi kalbėti taip, tarsi būtų marksistas. Bet kaip tik šitoks moksliškas filosofijos dėstymas — kitokio nė būti negali, jei jis nori būti tikrai *moksliškas*, o ne svetimos filosofijos išjuoka, kaip tai yra atsitikę dr. V. Juodeikos „Didžiojoje iliuzijoje" (Boston, 1978),— neatitiko mano polinkių, ir aš, pasitaikius progai, mielai perleidau visą Rytų Europos filosofiją jaunesniam privatdocentui, pats imdamasis savitai filosofuoti: gerai ar blogai, giliai ar sekliai, bet *savitai.* Iš šio savito filosofavimo išaugo „Religijos filosofija" (1976) ir „Filosofijos kilmė ir prasmė" (1978), iš dalies ir „Didieji dabarties klausimai" (1971), ypač paskutinieji du skyriai: „*Evangelijų numitinimas*" ir „*Evoliucija ir religija*" (Teilhard'o de Chardino kritika), kilę iš du kartu skaityto kurso „Tikėjimas ir žinojimas" (1965 m. kaip seminaras ir 1968 m. kaip paskaitos). Marksistinių kursų, kuriuose byloja dalykas, o ne aš pats, neskelbiau, išskyrus epizodinių paskaitų rinkinėlį vardu „Krikščionybė ir sovietinė etika — Christentum und sowjetische Ethik" (1969), ir vargu ar kada nors juos skelbsiu: jie pareikalautų iš manęs dar gana daug tiriamojo darbo, kuriam nesu gimęs ir kuriam, atrodo, nebebūtų jau nė laiko. Jei tad šiandien regiu esminį skirtumą tarp filosofo ir filosofijos mokslininko veikmenų, tai šis skirtumas (kaip ir poezijos ryšys su filosofija) taip pat yra ne atsaji pažiūra, o asmeninis pergyvenimas ir net kentėjimas. Esu įsitikinęs,

kad kiekvienas *kuriamai* filosofuojąs žmogus esti ištinkamas tokio pergyvenimo bei tokios kančios, jei yra verčiamas filosofiją *tirti*, kad šiuo tyrimu galėtų pelnytis duonos kąsnį.

3. Abejojimas metodo galimybe

Visa tai siejasi su mano nusistatymu filosofijos *metodo* atžvilgiu. Metodas yra esminis *mokslo* sandas, nes be tyrimo nėra mokslo, o tyrimo nėra be metodo, vadinasi, be skirtinos (specifinės) prieigos prie tirti norimo objekto. Daiktas (ne kūrinys!), būdamas pats savimi neapspręstas žmogiškajam pažinimui, neatsiskleidžia savaime; *jis turi būti atskleisdintas.* O tai reikalauja tam tikro, kiekvienai daiktų rūšiai skirtingo kelio į šių daiktų sąrangą bei jų veikimą; kelio, kurį ir vadiname *metodu.* Kol tokio kelio nėra, tol ir mokslo nėra, nes tol daiktas lieka nebylus. Metodas nėra mokslui nei atsitiktinis, nei antrinis. Metodas ir mokslas yra taip susiję vienas su kitu, kaip galimybė ir tikrenybė: metodas yra galimybė daiktui atskleisti, o mokslas yra šios daiktinės sklaidos visetas. Nuosekliai tad ir E. Husserlis, stengdamasis pakelti filosofiją į mokslo rangą, pirmų pirmiausiai ieškojo jai skirtino metodo ir tarėsi jį radęs savoje fenomenologijoje, vadindamas ją tiesiog „specifiniu filosofijos metodu" (Idee der Phänomenologie. Haag, 1958, p. 23), nes filosofija, būdama, pasak Husserlio, „visiškai naujo matmens dalykas", reikalauja ir „visiškai naujo metodo" (p. 24). Nors Husserlis ir norėjo padaryti filosofiją „tiksliuoju mokslu — strenge Wissenschaft", tačiau jis neigė, kad filosofija galėtų *perimti* tiksliųjų mokslų, pirmoje eilėje gamtamokslio, metodą. Būdama naujo matmens dalykas, filosofija, būdingai sako Husserlis, yra reikalinga „pagrindžiai naujo metodo, kuris būtų priešingas gamtos mokslų metodui" (p. 25—26).

Šio tad skirtino metodo *galimybės* filosofijoje aš ir neregiu. Norėdami rasti ar kurti filosofijai savą metodą, patenkame į užburtą ratą, kuriuo eidami vis grįžtame į tą patį tašką: manydami pasiekę pabaigą, žiūrime, kad tebestovime pradžioje. Štai kodėl ir teigiu, kad filosofinis metodas yra ne kokia nors istorinė nesėkmė, o tiesiog *loginė negalimybė,* niekados nepergalima nei atskiro genijaus gabumu, nei filosofijos pažanga laiko eigoje (plg.

FKP 139). Savo darbuose, kaip dr. Navickas pastebi, aš „jokio ypatingo metodo" neturiu ir „iš viso apie jį" nefilosofuoju (A 59). Suvokdamas filosofiją kaip interpretaciją, net negalėčiau apie jos metodą filosofuoti, kadangi tokiu atveju mano siūlomas metodas būtų arba *tikras kelias* į būtybę, ir tuo pačiu *vienintelis*, arba primetamas iš viršaus ir todėl *dogmatinis*. Interpretacija pačia savo esme — kitaip ji nebūtų interpretacija — negali turėti *vieno* kelio, kaip kad jį turi tyrimas, gimdąs tiktai vieną tos ar kitos rūšies mokslą: vieną astronomiją, vieną fiziką, vieną biologiją... Interpretacija gi, kaip ir pati filosofija, niekad nėra viena. Metodą gali turėti ir turi tik *filosofijos mokslas*, kuriame tyrimas yra vadovaujantis pažinimo būdas, kaip ir kiekviename kitame moksle. Kalbėti apie metodą *filosofijoje* būtų tas pat, kas kalbėti apie metodą poezijoje, tapyboje, muzikoje... Tai reikštų *išmokti* filosofuoti, nes kiekvienas metodas gali būti ir yra išmokstamas. O išmokti filosofuoti reikštų tą patį, ką ir išmokti būti poetu, dailininku, kompozitoriumi... Taip buvo manyta seniau (17 šimtm.; plg. N. Boileau, J. Breitinger) apie poeziją, turėjusią tuo metu savų katedrų ir savų profesorių. Taip manoma apie filosofiją dar ir šiandien.

Šitoje vietoje mėginčiau įsiterpti į dr. J. L. Navicko gražų, tačiau *dviprasmį* interpretacijos aprašą, kad patikslinčiau paties metodo sampratą. „Interpretuoti,— rašo dr. Navickas,— reiškia imliu būdu (? — *Mc.*) žvelgti į tikrovę ir ją nuolatos vėtyti, vartyti, kalbinti. Interpretavimas yra sąmoninga ir nuosekli proto veikla, ieškanti tikrovę atverti ir užverti, prakalbinti ir nutildyti" (A 64). Ir čia pat jis klausia: „Argi tokia veikla nėra apgalvota ir metodiška?" (t. p.). Kad ji yra *apgalvota*, negali būti jokios abejonės. Kad ji būtų *metodiška, galima ir reikia abejoti*, kadangi žodis „metodiška" yra dviprasmis. Jis gali reikšti nuoseklumą, planingumą, sistemingumą, logiškumą; kasdienos kalboje jis dažniausiai tai ir tereiškia. Šia prasme reikia pritarti dr. Navickui, kad „*filosofijos istorijoje* neaptinkame jokios teorijos ir jokios doktrinos, kuri būtų suręsta be plano, be tam tikro nuoseklumo, be taiklaus ir išmintingo klausinėjimo" (A 59). Šia prasme galioja ir minimi P. Tillicho žodžiai, esą „filosofuoti <...> reiškia mąstyti metodiškai ir sistemiškai" (A 58). Tačiau ar Husserlis viso to nežinojo? O vis dėlto jis kaltino ligtolinę filosofiją, kad ši nesusikūrusi *metodo* ir todėl nesugebė-

jusi tapti tiksliuoju mokslu. Čia žodis „metodas — metodiškai" turi jau kitą prasmę: čia jis reiškia nebe mąstymo nuoseklumą bei planingumą, o *skirtingą prieigą prie objekto*, kad šįjį atvertų bei jo sanklodą ištirtų. Tokios skirtinos prieigos filosofija, pasak Husserlio, kaip tik nesanti susikūrusi ir todėl nė netapusi mokslu. Mat galima mąstyti nuosekliai bei sistemingai ir vis dėlto neturėti metodo, vadinasi, nerasti kelio į objektą ir tuo pačiu šio objekto nepasiekti. Nuoseklumas bei planingumas nėra laidas tikrovei pažinti. Tai ypač ryškiai regėti tiek senovės, tiek viduramžių kosmologijose: jos yra išmąstytos labai nuosekliai bei planingai, kuriant net ištisas sistemas, apimančias visą kosmą. Tačiau kadangi šios kosmologijos neturėjo metodo, kuris būtų žmogų vedęs *tyrimo* keliu, jos buvo ir liko tik pasaulio interpretacijos, o pasaulis, būdamas *daiktas* ir todėl interpretacijai neprieinamas, liko šalia anų kosmologijų nepažintas, koks jis yra *iš tikrųjų*. Knygoje minimas G. Galilei ryšium su daiktų kritimo dėsnių atsiradimu (plg. FKP 130—131) yra akivaizdus pavyzdys, kuo nuoseklumas skiriasi nuo metodo. Nuosekliai mąsčius šimtus metų, *kas* yra judėjimas, nė kiek nesužinota, *kaipgi* iš tikro daiktai juda; nesužinota todėl, kad neturėta metodo prieiti prie judančio daikto. Galilei pirmasis šį metodą — matuoti bei skaičiuoti — atrado ir tuo padėjo pagrindus mechanikos mokslui. Nuoseklumas yra bendras visai pažintinei mūsų būvio sričiai: ir filosofijai, ir mokslui, ir teologijai, ir net mistikai, kai ši apsako ar aprašo savo patyrimus. Visi mąstome nuosekliai, jei mąstome, o ne kliedime. Tačiau tai dar anaiptol nereiškia, kad jau turime ir metodą, kuris mus vestų į mąstomojo dalyko sąrangą ir ją mums atvertų. Esama objektų, kurie jokiam metodui nepasiduoda. Nėra metodo mistiniam pergyvenimui patirti. Nėra metodo tikėjimui kildinti. Filosofijos objektas — būtybė kaip tokia — irgi yra toksai metodui nepasiduodąs dalykas, todėl neprieinamas tyrimui, o tuo pačiu negalįs kildinti mokslo. Yra galimas filosofijos (gen. object.) mokslas, tačiau yra negalima filosofija *kaip mokslas*.

4. Atgrasa pažinimo teorijai

Įžvalga, kad metodologija yra filosofijai svetimkūnis, paaiškina ir mano atgrasą pažinimo teorijai, kurios pasigenda dr. K. Skrupskelis, kalbėdamas apie analogiją:

, „Religijos filosofija" pažinimo teorijos neišvysto. Tačiau analogijos sąvoką išryškinti kaip tik ir būtų pažinimo teorijos uždavinys" (A 69). Taip pat būties ir būtybės kaip grindėjo ir grindžiamojo santykį su jo turiniu, pasak dr. Skrupskelio, „nusakyti būtų galima tiktai pažinimo teorijos rėmuose" (A 70). Šis apgailestavimas — gal net ir priekaištas — yra visiškai suprantamas, nes nuo Kanto laikų, kalbant N. Hartmanno žodžiais, „yra įprasta žiūrėti į pažinimo teoriją kaip į filosofijos pagrindimą" (Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin, 1965, p. 3). Tuo tarpu manuosiuose raštuose tokio pagrindimo kaip tik nėra; nėra todėl, kad aš pritariu N. Berdiajevui, kuris savo knygą apie žmogaus paskirtį pradeda sakiniu: „Aš nesirengiu sekti vokiečių tradicija ir apginti gnoseologiją; greičiau rengiuosi ją pasmerkti... Tasai, kuris savo jėgas eikvoja gnoseologijai, retai kada pasiekia ontologiją, kadangi nuklysta nuo kelio, vedančio į būtį" (De la Destination de l'Homme. Paris, 1935, p. 9). Taigi: *gnoseologija yra klystkelis.* Užtat ir viltis, kad „pažinimo teorijos rėmuose" galėtų paaiškėti analogijos svarba kalbant apie Dievą ar net pats Dievo ir žmogaus santykio turinys, yra apgauli. Kodėl?

Vienoje vietoje E. Husserlis klausia: „Kaip gali įsitvirtinti pažinimo kritika?" (Die Idee der Phänomenologie, p. 29). Tai klausimas ne be pagrindo, nes „pažinimo kritikai" visų pirma rūpi, „kas yra pažinimas savo esmėje" (t. p.). Betgi jei, pasak Husserlio, pažinimo teorijos pradžioje viskuo abejojame, tai kaip galima tuomet iš viso pradėti klausti? Todėl turinti „būti kokia nors būtybė (ein Sein) kaip absoliučiai duota ir nebeabejotina" (p. 29—30). Ieškodamas tokios „būtybės", Husserlis mėgina eiti Descartes'o keliu ir šiojo neabejojimą pačia abejone išplėsti visam mąstomajam vyksmui: „Taip yra su kiekvienu *cogitatio*... Pagavos (Wahrnehmen) atžvilgiu yra absoliučiai aišku ir tikra, kad aš tai ir tai pagaunu, sprendimo atžvilgiu, kad aš tai ir tai sprendžiu" (p. 30). Kiekvienas vidinis mūsų veiksmas yra akivaizdus pats sau ir todėl neabejotinas. Ir vis dėlto Husserlio pastanga anaiptol nėra tolygi Descartes'o pastangai. Descartes atsirėmė į neabejojimą pačia abejone ne jos esmei suvokti, bet akivaizdumo mastui rasti: akivaizdu yra tai, kuo nebegalima abejoti; o negalima abejoti, kad abejoju. Šis mastas tinka kiekvienam mąstomajam veiksmui: akivaizdu yra, kad

stebiu, suvokiu, tariu, sprendžiu. Ligi tol galima Husserliu nesunkiai sekti.

Tačiau kas yra šis mąstomasis aktas arba Husserlio *cogitatio* savyje? Koks jo santykis su savu objektu arba tuo „tai ir tai — das und das" (t. p.)? Tai visiškai naujas klausimas. *Kad* mąstau, yra savaime aišku: šis reiškinys yra absoliučiai duotas — net ir beprotybės atveju. Tačiau *ką* mąstau, lieka pačiu mąstymo faktu anaiptol neatsakyta. Ką mąstau: regėtos idėjos atsiminimą (Platonas)? pojūčiais pagautą pasaulį (Tomas Akvinietis)? į mūsų proto kategorijas suimtą įspūdžių maišatį (Kantas)? absoliučią dvasią manyje (Hegelis)? O jei šis klausimas lieka neatsakytas, tuomet pažinimo teorija virsta arba *logika*, vadinasi, grynai formalia mąstymo dėsnių sklaida, arba *psichologija*, kuriai bepročio mąstymas yra net įdomesnis už filosofo mąstymą. Husserlis teigia, kad nuo to, ar pasiseks sukurti „pažinimo mokslą", priklauso ir „metafizikos kaip būtybės mokslo galimybė" (p. 32). Tačiau filosofijos istorija liudija atvirkščiai: *pažinimo teorija visados yra buvusi metafizikos apspręsta.* Kaip kas interpretavo būtybę, taip suvokė ir pažinimo esmę. Niekas nėra sukūręs pažinimo teorijos, nepriklausomos nuo metafizikos ir todėl šiąją grindžiančios. Taip pat niekas nėra atsakęs į klausimą, kas yra pažinimas savyje, nors *visi* pažįstame ir *vienodai* pažįstame. O taip yra todėl, kad, norint atsakyti, kas yra pažinimas, reikia jau pažinti. Vadinasi, *pažinimo sklaida tegali vykti ratilo būdu,* nepajėgdama teikti jokio atsakymo. Protas nežino, kas jis pats yra. Kiekviena jo ištara apie save patį yra tautologija, pvz., „protas yra pažinimo galia". Kad protas yra *galia* pažinti, mes žinome iš pat pradžios. Mes tik nežinome, ką reiškia *pažinti.* O į tai atsakydamas protas griebiasi to, ko klausiame, būtent *pažinimo,* tuo būdu sukiodamasis „užburtame rate". Todėl ir savo raštuose apie pažinimą — tiek jo esmės, tiek jo metodo atžvilgiu — beveik nekalbu. O kur mąstymą truputį liečiu, pvz., „Jobo dramoje" (I sk.), ten jis įsijungia į metafiziką kaip šiosios atšvaita. Vad. „analitinės filosofijos" tradicijoje išaugusiems jauniesiems mūsų mąstytojams tai nelabai patinka, ir jie jau senokai pasigenda „metodo problemos", aptardami mano knygas (plg. dr. V. Doniela „Jobo dramos" recenzijoje ...? metais). Tačiau jei jaunoji mūsų mąstytojų karta, brendusi anglosaksų kraštuose, apmąstytų ir pati tiesiog išmėgintų *savistabos galią* sustabdyti kiekvieną mūsų vidaus veiks-

mą, ji tuojau suvoktų *gnoseologijos kaip grindžiamosios disciplinos* („nuo Kanto laikų"!) negalimybę ir į visą aibę pažinimo teorijų (N. Hartmannas yra jų radęs net 10) žiūrėtų kaip į interpretacines metafizikos atšakas, nei patys dėl jų per daug nesiplėšydami, nei apgailestaudami, kad kiti dėl jų nesiplėšo. Nes kaip psichologija nežino, kas yra žmogus, taip gnoseologija (kartu ir logika) nežino, kas yra pažinimas. *Pažinimas negali tapti savęs objektu, nesunaikindamas paties savęs.* Čia slypi pažinimo teorijos nesėkmė. Kas moksle iš tikro yra pažangos stūmiklis ir laimėjimų laidas (metodas!), tas filosofijoje virsta skaudžia nelemtimi.

Kur link tad krypsta mano žvilgis, jei jau panūsta jį vadinti *filosofiniu?* Ne į kur kitur, kaip į *metafiziką*, vadinasi, į tai, kas yra užu „fizikos" aristoteline prasme. O užu „fizikos" buvoja būtybė kaip būtybė, vadinasi, kaip esančioji. Ji tad yra metafizikos objektas, o tuo pačiu ir pirmaeilis kiekvieno mąstančiojo rūpestis. Pastaruoju metu mane vis labiau traukia Leibnizo klausimas, nuolatos minimas M. Heideggerio, *kodėl yra šis tas, o ne verčiau niekis.* Iš tikro, kodėl yra „pasaulis", jeigu jo galėtų ir nebūti? Kas laiko jį buvime, kad jis nenuslenka į nebūtį? Kas išgelbsti jį iš galimybės nebūti? Tai senas ir net amžinas klausimas. M. Heideggeris jo neatrado. Jis tik jį paaštrino, jo neatsakydamas. Tai klausimas, kuris krypsta jau nebe į esmę, o į buvimą: ne „*kas* yra", bet „*kad* yra" sudaro pagrindinę šio mąstymo problemą. Akylesnis skaitytojas galėjo pastebėti, kad esmės klausimas mano raštuose teturi antrinę reikšmę. Tai kaip tik ir nutolina mane nuo aristotelizmo-tomizmo, šių esmingai „esmės" filosofijų, kartu tačiau ir nuo platonizmo, kuris, įsisteigęs idėjų karaliją anapus, nuesmino pasaulį, daiktų esmes perkeldamas užu jų ir tuo pačiu paversdamas juos šmėklomis, kurie nešioja tikrovės kaukę, betgi patys nėra autentinė tikrovė. Todėl „perregėti esmes" (dr. J. L. Navickas) nelaikyčiau interpretacijos ar filosofijos apskritai veikmeniu. Tai veikmuo tik tam tikros filosofijos, kuri manęs nepatenkina, nes neatsako į minėtą Leibnizo klausimą. Tuo tarpu tik atsakius, kodėl šis tas *yra* ir *būna*, atsiveria giliausia mūsų būvio sankloda. Būdamas savęs paties „skulptorius ir poetas" (Picco della Mirandola), žmogus rūpinasi anaiptol ne tuo, *kas* jis yra savo esmėje, vienodoje visiems tos pačios rūšies individams, o kaip tik tuo, *kodėl* jis buvoja ir *kaip* jis buvoja savu nepakartoja-

mai vieninteliu būviu. *Filosofija*, kuriai šis klausimas nėra jos vidurkis, manęs nepaliečia, kadangi jis manęs *kaip manęs* nė neliečia.

Susitelkusi gi aplink buvimą, filosofija savaime žvalgosi kelio į buvimo *pagrindą*, o tuo pačiu į *transcendenciją*, kadangi galimybė nebūti tokio pagrindo reikalauja *logiškai*, o būtybės plotmėje jo negalima rasti *ontologiškai:* visos juk būtybės yra grasomos nebūties vienodai ir todėl visos reikalingos „grindėjo", negalėdamos nė viena savintis jo vaidmens. Tačiau kur rasti tokį kelią į transcendenciją, kuris nebūtų, M. Heideggerio žodžiais tariant, *šunkelis* (Holzweg), be ženklo išnykstąs mūsų minties tankumyne? Kaip interpretuoti būtybę, kad ji pati savaime tartų esanti reikalinga grindėjo, vadinasi, būtų ne jaspersiškasis transcendencijos šifras, o *ontologinė jos nuoroda,* be kurios ir pati būtybė negalėtų būti mąstoma? Tokią būtybės interpretaciją tikiuosi radęs būtybės *kaip kūrinio* sampratoje. Gi į šią sampratą mane yra atvedęs pačios filosofijos apmąstymas. *Būtybę mes tik interpretuojame. Mes jos nei tiriame, nei ją tikime. Filosofija yra tik interpretacija — niekas kitas. O interpretuoti galima tik kūrinį.* Šis teiginys yra akivaizdus, ir juo jaunieji mūsų mąstytojai, atrodo, neabejoja. Dr. K. Girnius tik pastebi, kad „pagrindinis klausimas lieka, ar būtybė yra kūrinys" (A 79). Atsakyčiau: ji yra kūrinys todėl, kad leidžiasi būti interpretuojama. O kad ji leidžiasi interpretuojama, tai liudija visa filosofijos istorija arba jos gyvenimiškoji veiksena tūkstantmečiais. Suvokus gi būtybę kaip kūrinį, kelias transcendencijon atsiveria savaime, kadangi kūrinys negali būti mąstomas be kūrėjo. Ar „Filosofijos kilmėje ir prasmėje" šis kelias yra pakankamai išvystytas, ne man pačiam spręsti. Galimas daiktas, kad jis yra likęs daug kur dar gana „duobėtas", todėl reikalingas nemaža „žvyro" duobėms užlyginti. Betgi esu įsitikinęs, kad *pats savyje* šis kelias yra tikras. Man net atrodo, kad *mes tol neprieisime transcendencijos, kol neprieisime būtybės kaip kūrinio* — šiuo ar kitu keliu, nes Dievą atskleisti galima tik peržengiant mūsąją tikrovę, filosofiškai kalbant, būtybę kaip būtybę. Loginė būtinybė peržengti tikrovę yra betgi reali tik tada, kai ji atsiskleidžia ne mūsų pergyvenimuose (laimės troškulys, prasmės noras, mirties baimė. . .), bet pačioje būtybėje. O būtybėje ji atsiskleidžia tik tada, kai būtybė turi kūrinio sanklodą: kūrinys yra vienintelis, kuris turi tokį ontolo-

ginį matmenį, jog savimi pačiu nurodo į anapus, vadinasi, į pagrindą, kuris yra jį pagrindęs ir jį kaip pagrįstąjį laiko. Štai kodėl dabartinį, tokį uolų, ypač teologų galvose, Dievo ieškojimą, sklaidant žmogaus pergyvenimus, laikau anuo M. Heideggerio šunkeliu, kuris, iš sykio buvęs toks aiškus ir net lengvai einamas, vėliau pradeda nykti ir galop dingsta, nieko nepriėjęs. Dievas nėra žirnis, kurį rastum, ankštį išaižęs. O ankštimi nėra ir negali būti nei gamta užu mūsų, nei psichika mumyse. Todėl, mano pažiūra, turėtų liautis ir gamtininkai kalbėję apie „Dievo pėdsakus" gamtoje, ir psichologai apie „Dievo troškulį" žmoguje. *Kelias Dievop yra tik loginės būtinybės kelias.* Tik tas nurodo į Dievą, kas savimi pačiu reikalauja būti peržengiamas ir kieno pagrindas glūdi anapus jo paties; kitaip jis negalėtų būti nė mąstomas. *O tai ir yra kūrinys.* Būdas gi suvokti, ar būtybė iš tikro yra kūrinys, yra jos interpretacijos galimybė ir kartu šios interpretacijos istorinė tikrenybė.

5. Filosofija kaip interpretacija

Kreipčiau tad jaunųjų mano pokalbininkų dėmesį į tai, kad „pagrindinis klausimas" yra ne tas, ar būtybė yra kūrinys, o tas, *ar filosofija yra interpretacija.* Dr. K. Girnius tuo lyg ir abejotų: „Juk galėtume sakyti, kad filosofija yra sąvokų analizė, kad filosofai bando atskleisti loginę struktūrą tų sąvokų, kuriomis filosofas domisi ir etikoje bei politinėje filosofijoje, mokslų filosofijoje, gnoseologijoje bei metafizikoje. Šitoks apibrėžimas neaptaria filosofijos vien tik kaip būtybės interpretacijos" (A 77). Ar iš tikro? Ar „sąvokų analizė" nėra interpretacija to, kas šiomis sąvokomis *nusakoma?* Man atrodo, kad loginės sąvokų struktūros atskleidimas yra tik vienas filosofavimo veikmuo, tarčiau: tik pats įvedamasis, anaiptol ne baigiamasis. Griežtai vykdomas, šis veikmuo netenka net filosofinio pobūdžio, kadangi sąvokų analizė yra galima reikšti ir formulėmis, neturinčiomis jokio turinio, pvz., „visi M yra P". Tuo tarpu *filosofinės ištaros visados yra turininės:* jos taria tikrovę, o ne formalinį sakinį. Tariant gi tikrovę, savaime yra tariama jos interpretacija. Galima (ir reikia!) šias ištaras logiškai gvildenti, tačiau pats gvildenimas liktų bevaisis ir beprasmis, jeigu jis iš

logikos nepereitų į metafiziką, vadinasi, neklaustų, kas yra tasai turinys, kurį ta ar kita sąvoka tarianti. Aukščiau minėta dr. K. Girniaus pastaba, esą filosofas domisis tam *tikromis sąvokomis etikoje, politikoje, gnoseologijoje*, metafizikoje, kaip tik ir rodo, jog sąvokų analizė neišsisemia logine jų sąranga ir kad tuo labiau ši sąranga nėra analizės tikslas. Loginės sąvokų struktūros atskleidimas, jei dr. K. Girnių teisingai supratau, turįs mus įgalinti geriau šias sąvokas suprasti bei jas panaudoti sprendžiant etines, politines, gnoseologines, metafizines ir įvairias kitokias problemas jų *turinio* atžvilgiu. Tai yra aiškiai įvedamasis bei paruošiamasis darbas filosofavimo plotmėje. Todėl vargu ar būtų tikslu įvesti šį pradinį filosofavimo sandą į pačią filosofijos sampratą ir filosofiją pavadinti „sąvokų analize".

Nes kai tik peržengiame sąvokų analizę, vadinasi, kai klausiame, kokį turinį nešasi mūsų rastoji loginė tos ar kitos sąvokos sankloda, tučtuojau mūsų klausimas virsta ana sąvoka reiškiamos tikrovės *interpretacija*, kurios išvados niekad nepasiekia tyrimo išvadų tikslumo ir tuo pačiu verčiamumo. Dr. K. Girnius gražiai pastebi, kad „filosofija siekia pažinimo, bet turi pasitenkinti nevisuotinai priimamais teiginiais" (A 78). Tačiau nevisuotinai priimami teiginiai kaip tik ir yra interpretaciniai teiginiai. Jokis *tyrimu* prieitas teiginys negali būti priimtas tik „kai kurių". Žemė sukasi aplinkui saulę — *visiems*. Cezaris buvo sąmokslininkų nužudytas — *irgi visiems*. Tuo tarpu interpretacinės išvados gali būti vienų priimamos, kitų nepriimamos — ne todėl, kad nepriimantieji būtų kvailesni už priimančiuosius, bet todėl, kad *laisvė yra sudedamasis interpretacijos pradas* ne tik interpreto, bet ir jo išvados atžvilgiu. Tad jau vien tai rodo, kad filosofija savaime jungiasi į interpretaciją kaip pažinseną, niekad nevirsdama verčiamojo pažinimo lytimi. Filosofiją galima apibrėžti, kaip norima, bet jokia apibrėžtis neįstengs panaikinti interpretacinio jos pobūdžio, jei nenorėsime filosofijos paversti *visuomeniškai prievartine dogma*, kaip su ja šiandien elgiasi marksizmas ir kaip su ja ilgus dešimtmečius elgėsi katalikiškoji hierarchija. „Teisingo" filosofinių klausimų sprendimo nėra ir būti negali; kitaip dingtų filosofijos daugingumas arba šis daugingumas būtų paskelbtas „klaikia klaida", išskyrus, žinoma, tą filosofiją, kurios aš pats laikausi. Kas tad neigtų filosofiją kaip interpretaciją, atkeltų vartus į filosofinį dogmatizmą ir tuo būdu

į filosofijos žlugimą. Kilusi iš laisvės, filosofija ir gyvena tik laisve.

Tačiau ką gi reiškia interpretuoti būtybę? — Šis klausimas neramina jaunuosius mąstytojus, ir jie sustoja prie jo ilgiausiai. Dr. K. Girnius, sakysime, sutinka su manąja interpretacijos sklaida (plg. FKP 177—180), kiek ji liečia tapybą, literatūrą, muziką; betgi, sako jis, tai jam „nepadeda suprasti, ką filosofija tariamai daro, interpretuodama būtybę" (A 78). Atsakyti į šį klausimą sunku ir lengva; sunku *materialiai*, nes reiktų pateikti vieną kurią ištisą metafiziką kaip būtybės interpretacijos nuorodą; lengva *formaliai*, nes savo esme interpretacija visur yra tokia pat, būtent vidurkio dėjimas interpretuojamojo dalyko atvirybėn ir šios atvirybės telkimas aplinkui aną vidurkį, kuriant tuo būdu uždarą atvirybės apmatą. Taip elgiasi kiekvienas interpretas, taip elgiasi ir filosofas su būtybe.

Platonui, sakysime, toksai vidurkis yra *idėja* (eidos) kaip „tikrasis daikto provaizdis" (7-asis laiškas); tikrasis todėl, kad idėja neturinti savyje nieko, kas būtų priešinga jos prigimčiai (plg. t. p.); *idėja neturi savyje savos priešingybės*, kaip tai Platonas paaiškina nubrėžto apskritimo pavyzdžiu: kiekvienas *nubrėžtas* apskritimas turįs bent dalelę tiesiosios linijos, tuo tarpu apskritimo *idėja* jokio tiesiosios sando neturinti. Padarius šį vidurkį mastu būtybei suvokti, gaunamas platonizmas, kaip nuostabiai ryškus bei atbaigtas apmatas, kuriame būtybė skyla į du matmenis: provaizdžio — atvaizdo ir kuriame siela atsiduria tarp šių dviejų matmenų; ji gyvena atvaizdo plotmėje, tačiau tikroji jos buveinė (heideggeriškai tariant: *das Anwesen*) yra provaizdžio plotmė. Iš to kyla įtampa, klaida, blogis, sykiu betgi ir pareiga, atsakingumas, viltis. Visa Platono filosofija yra persunkta šio vidurkio. Jei, pavyzdžiui, Sokratas „Teaitete" dievažijasi, kad filosofuodamas jis vykdąs tiktai savo motinos, akušerės Fainaretės, amatą (plg. 149b), vadinasi, kad jis pažinčių neperteikiąs, o tik padedąs joms gimti tame, kuris su juo kalbąsis (plg. 160e—161d), tai šitokia pažinimo samprata yra galima tik minėto vidurkio šviesoje, kitaip tariant, šviesoje tam tikro santykio tarp sielos ir idėjos. Ir šis santykis ataidi tiek Platono pažiūrose į valstybę, tiek į auklėjimą, tiek į meilę, tiek galop į patį žmogaus buvojimą žemėje kaip nuolatinį mirties troškulį (plg. „Fedonas", 63d—64b). Taip yra ne tik Platono filosofijoje. Taip yra

kiekvienoje filosofijoje. Ir juo filosofas yra genialesnis, juo jo vidurkis yra aiškesnis bei skvarbesnis, juo todėl ir jo sukurtas būtybės apmatas yra sandaresnis (pvz., Hegelis). Esu įsitikinęs, kad ir analitinėje filosofijoje, dabar vyraujančioje anglosaksų ir skandinavų kraštuose, tokio vidurkio esama ir kad *tai jis* yra padaręs šią filosofiją „sąvokų analize". Suprasti tą ar kitą filosofiją ir reiškia atrasti jos vidurkį, teikiamą būtybei, ir atsekti šio vidurkio buvojimą atskirose anos filosofijos dalyse. Net ir tuo atveju, kai filosofas tariasi atsidedąs skirtinai sričiai — kalbai, menui, dorovei, politikai...,— jis turi savą vidurkį kaip anų skirtinų sričių pagrindą, kuris jo sprendimus laiko ir juose apsireiškia. Kitaip tariant, *kiekvienas filosofas yra metafizikas,* nors, paviršium žiūrint, jis ir kratytųsi šio vardo. Kiekvienas filosofas interpretuoja visų pirma būtybę kaip būtybę, nors ir neprisipažintų tai darąs.

Prasmingą šios rūšies pavyzdį teikia pats dr. K. Girnius, kalbėdamas apie filosofus, „kurie rimtai dirba gamtos mokslo filosofijoje" ir kuriems „esminiai klausimai liečia loginių modelių mokslui pritaikymo problemą, mokslinių sąvokų analizę ir nieko bendro neturi su būtybe kaip būtybe" (A 77). Galimas daiktas, kad šie filosofai iš tikro tariasi savo darbo — anų modelių ar sąvokų — nesieją su būtybe kaip tokia. Tačiau tai tik tariamybė, trunkanti tol, kol šie filosofai esti kitų prakalbinami. Dr. K. Girnius gražiai toliau pasakoja, kad teigimas, esą „filosofai mąsto esmes, o gamtos mokslai apraiškas", šiems filosofams „liktų nesuprantamas, kadangi jie teigtų, kad gamtos objektai iš viso „esmės" neturi, kad „esmės" ieškojimas tik nesusipratimas" (A 77). Kokiu betgi atveju šitoks teigimas būtų įmanomas? Tik tokiu, kai būtybė būtų interpretuojama *kaip beesmė.* O tai būtų metafizika tikrąja šio žodžio prasme, nes kas yra „esmė", gali suvokti tik metafizika, ne fizika ar gamtos mokslai apskritai. Ir tik suvokus, kas yra esmė, galima teigti, kad daiktai esmės neturi ar kad jie ją turi. Galimas daiktas, kad *analitinės filosofijos vidurkis ir yra būtybė kaip beesmė.* Tačiau tai anaiptol nereiškia, kad ši filosofija bei jos atstovai praeitų būtybei pro šalį. Be abejo, konkretus filosofinis darbas gali būtybės kaip tokios ir neapreikšti, žadindamas įspūdį, esą jis su būtybe ir neturįs „nieko bendro". Tačiau pakanka tik kiek skvarbiau pažvelgti į tokio darbo pagrindus bei jo įgalinimą (sakysime: tarti, kad gamtos ob-

jektai neturi esmės), ir tam tikra būtybės interpretacija tuoj pat iškyla aikštėn. Todėl pritarčiau N. Hartmannui, kuris „visas filosofines problemas, net ir pačias sausiausias, o ne tik titaniškąsias", laiko „metafizinėmis problemomis", galimomis „svarstyti savo gelmėje tik pagal metafizinį jų turinį" (Grundzüge der Metaphysik der Erkenntnis, p. 8). Kas iš tikro savo darbo *pačiais pagrindais* praeitų pro būtybę, tas savaime praeitų ir pro filosofiją.

6. Filosofinės tiesos įvairybė

Iš sampratos, kad filosofija yra interpretacija, plaukia ir manasis *nusistatymas filosofinės tiesos atžvilgiu.* Akylesnis skaitytojas galėjo pastebėti, kad filosofinė tiesa mano knygoje gerokai sureliatyvinama (plg. FKP 204—208), laikant ją interpretacine tiesa ir teikiant jai savitą sanklodą, skiriančią ją nuo kitų tiesos rūšių (mokslo, tikėjimo). Apskritai, mano įsitikinimu, *tiesa nėra vienalytė.* Bet kaip tik ši pažiūra kelia jaunuosiuose mūsų mąstytojuose abejonių ir gal net prieštaros: „Jei Maceina nori realistiškai suvokti pasaulį,— rašo dr. K. Girnius,— tai man neaišku, kaip jis tuo pačiu gali tvirtinti, kad tiesa nebūtinai vienalytė, kad dvi interpretacijos lygiai priimtinos" (A 79). Iš tikro man pasaulis yra ne tik įvaizdis: jis yra tikrovė, aš jį suvokiu „realistiškai". Bet kodėl šis „realistiškas" suvokimas negalėtų būti sutaikomas su tiesos įvairybe bei jos kintamybe? Juk ir pats pasaulis kaip tikrovė nėra vienalytis. Tačiau tai tik formalinė nuoroda, reikalaujanti kiek išsamesnio pasipasakojimo, kuriuo kaip tik ir norėčiau užskleisti savo santykį su filosofija.

Visų pirma turiu prisipažinti nemėgstąs *tiesos ieškoti.* Galimas daiktas, kad šis posakis kai kada užklysta ir į mano raštus, tačiau jis yra man nesavas. Nes išmąstę, ką gi reiškia tiesos ieškoti, atsiduriame akivaizdoje „Dievo apgaviko", kurio bijojo Descartes, kuris betgi neišvengiamai išnyra tiesos „ieškančiojo" akiratyje tarsi šmėkla. Juk tiesos ieškoti galima tik tuo atveju, kai ji yra *paslėpta.* Tačiau kokia gi prasmė yra tiesą slėpti, leisti žmogui kamuotis jos troškuliu, klaidinti jį jos tariamybėmis ir galop jos nerasdinti: niekas negali girtis tiesą radęs ir ją jau turįs. Todėl nors „tiesos ieškojimas" yra didžiai garsus žodis, nuolat kartojamas teologiškai nuspalvintų pa-

žinimo teorijų, man pačiam jis skamba tarsi vaikų šūksniai Velykų rytą, kai jie siunčiami į sodą ieškotų „kiškio paslėptų" kiaušinių ir radę džiūgauja, o jų tėveliai žiūri ir šypsosi, kvailiukus vaikus apgavę. Tai „tiesos ieškojimo" vaizdas. Todėl nemėgstu tokių posakių, kaip „atskleidžia tiesą" (dr. K. Girnius, A 79). Dar labiau nuo mano nuotaikos tolsta dr. J. L. Navickas tardamas, esą „interpretacija yra tas veiksmas, kuris kūrinius prakalbina savita mintim ir jausmu, ieškodama kūriniuose to, ką Maceina vadina *vidurkiu*" (A 64). Manoje interpretacijos sampratoje vidurkis kūriniui yra *teikiamas* interpreto, o ne kūrinyje *ieškomas* (plg. FKM 178—180). Ieškant galima rasti kūrinyje *tik vieną* vidurkį, nes ieškojimas atsiremia į tai, kas jau yra. O jei vidurkis kūrinyje *jau yra*, tai jis gali būti tik vienas. Tačiau tuomet ir interpretacija tegali būti viena. Viena gi interpretacija yra prieštaravimas savyje. *Vienas yra tik tyrimas*; nuosekliai ir jo išvada arba mokslo tiesa yra tik viena. Bet kaip tik todėl ji yra verčianti: galiojanti visur, visad ir visiems. Šiuo atžvilgiu tyrimą būtų iš tikro galima vadinti tiesos „ieškojimu". Tačiau tyrimo „rasta" tiesa yra tik viena tiesos lytis, o tiesos lyčių esama įvairių. Tuo ir paliečiame klausimą, kodėl tiesa nebūtinai yra vienalytė.

Savo studijoje „Meilės prasmė" Vl. Solovjovas yra pastebėjęs, kad „tiesa, nežinanti savos kilmės, nėra jokia tiesa" (II, 1). Tai didžios svarbos pastaba, nes maišatis tiesos mastų ir jos reikmės srityje paprastai atsiranda todėl, kad, gindami ką nors kaip tiesą, neklausiame, kokios gi kilmės yra ši mūsų tiesa. Tuomet mokslo tiesos *verčiamumą* taikome filosofijos ir net tikėjimo tiesai; filosofinės tiesos *laisvės* ieškome mokslo tiesoje (pvz., vad. „indeterminizmas" atomo sąrangoje); asmeninį tikėjimo tiesos *apsisprendimą* skelbiame visuomeniniu reikalavimu ir net valstybiniu įstatymu. Tuo atveriamos durys į savos kompetencijos peržengimą *(mokslas)*, į kito pažiūrų panieką (*filosofija:* „insipiens Cantius"), į kitokio apsisprendimo nepakantą bei persekiojimą (*tikėjimas:* „mirtis jums ir jūsų dievams", F. Dostojevskis). *Neklausiant tiesos kilmės, lengvai pražiūrima tiesos įvairybė* — tiek savo sankloda, tiek savo reikme, tiek savo santykiu su ją skelbiančiuoju žmogumi. Tuo tarpu tiesos kilmė yra daugeriopa: esama *tyrimo* tiesos, esama *interpretacijos* tiesos, esama *tikėjimo* tiesos. Visos šios pažinsenos yra esmiškai skirtingos. Tuo pačiu skirtingos yra ir jų iš-

vados arba jų tiesa. Būtų iš tikro įdomu pasklaidyti šias skirtybes išsamiau bei giliau. Tačiau tai pralaužtų mūsojo pokalbio rėmus. Pasitenkinsime čia tik viena nuoroda, būtent tiesos santykiu su mumis pačiais kaip asmenimis. Būdama įvairialytė savyje, tiesa ir savo santykį su mumis apsprendžia įvairiai net ligi priešpriešos.

Yra didžiai būdinga, kad tyrimo tiesa visus *verčia*, bet nė vieno *neįpareigoja*. Kad kūnai krinta žemėn, greitėdami pagal kritimo laiko kvadratą,— ši tiesa manęs *kaip manęs* nė kiek neliečia. Nesu įpareigotas jos skelbti, negaliu jos atsisakyti ar atšaukti, negaliu jos išduoti. Joks asmens kaip atsakingo subjekto mastas tyrimo tiesai netinka, *kadangi ji yra ne asmens apsisprendimo* ar kūrybos, o daikto sąrangos bylojimas. Tyrimo tiesa kalbu ne aš, bet ja kalba *daiktas*. Ši tiesa buvoja šalia manęs, todėl už ją ašen nė neatsakau. Jeigu ir pasirašyčiau raštą, esą kūnai krinta pagal kritimo laiko kubą, vadinasi, „atšaukčiau" kritimo laiko kvadratą, tai būčiau tik pokštininkas, bet ne savo įsitikinimo išdavikas. Niekas nemiršta už tyrimo tiesą.— Jau kitaip yra su interpretacijos tiesa. Ji nė vieno neverčia, tačiau kai kuriuos *įtikina*, visų pirma mane patį kaip jos autorių. Kitaip jos neskelbčiau. Betgi interpretacinės tiesos įtikinamumas yra atremtas, kaip savo knygoje esu dėstęs (plg. FKP 182—185), į jos galią išaiškinti interpretuojamojo dalyko visumą. Ši gi jos galia yra visados aprėžta: *jokia interpretacija neišaiškina visumos be liekanos*. Todėl jokia interpretacija nėra pastovi, tuo pačiu nėra nė mane įpareigojanti ligi mirties. Kito interpretacijos galiu iš viso nepriimti, netapdamas juokdariu, kaip tai įvyksta mokslo srityje (plg. Galilei'aus teismą); savos interpretacijos galiu atsisakyti, netapdamas neištikimas pats sau, kaip tai esti tikėjimo srityje (plg. kun. Ragausko atvejį). Už interpretacinę tiesą miršta tik siaurapročiai.— Vėl kitaip yra su tikėjimo tiesa. Būdamas mano paties apsisprendimas, tikėjimas gali būti priimamas tik laisvai, todėl yra asmeninis ligi pat žmogaus gelmių. *Tikėjimo tiesa yra visados mano paties tiesa* — arba tikėjimo iš viso nėra. Tikėjimo tiesos negaliu nei tyrimu patikrinti (pvz., ar iš tikro Dievuje yra trys asmens), vadinasi, perkelti ją užu savęs į daiktinę plotmę, nei jos interpretavimu, aiškindamas visumą, įtikinti save ar kitus. Tikėjimo tiesą galiu tiktai *laikyti* tiesa, o tai priklauso nuo mano laisvės pagrindžiai. Užtat tikėjimo tiesa ir liečia mane kaip mane patį: *ji yra*

manoji būsena; aš ja buvoju. Paneigti tikėjimo tiesą reiškia paneigti buvojimą savimi pačiu arba išduoti save patį — *bent tokį, koks ligi šiol esu buvęs. Tikėjimo tiesa* nė vieno neverčia, užtat *kiekvieną įpareigoja* ne iš viršaus tarsi įstatymas, bet iš vidaus kaip mano paties laisvės ryžtas. Mirti už tikėjimą yra ne aklatikio, o kankinio dalia. *Čia tikėjimo tiesa kaip tik ir virsta tyrimo tiesos priešingybe.*

Šios, nors ir trumputės, lygiagretės rodo, kad tyrimo tiesa nėra tolygi interpretacijos tiesai, o šios abi nėra tolygios tikėjimo tiesai. Kiekviena turi savą sanklodą, nes kiekviena yra kitokios pažinsenos vaisius. Pasaulio realumas tiesos įvairumo ne tik neneigia, bet tiesiog jo reikalauja, nes realus yra ne tik tyrimas (gamtos ar istorijos), susiklostąs įvairiais mokslais; reali yra ir interpretacija, susidėstanti filosofijos ir meno (tiek jo kūrimo, tiek juo gėrėjimosi) lytimis; realus yra galop ir tikėjimas, kuriąs bendruomenę, turinčią dogmų, kulto pavidalų ir elgesio nuostatų. Visoje šioje sudėtingoje pasaulio realybėje esama *tiesos,* tačiau įvairialytės, kaip ir pati ši realybė. Kas linksta laikyti tiesą vienalyte, tas paprastai, nors ir ne visados sąmoningai, mąsto *moksliškai* ir tyrimą plečia į visą žmogiškojo pažinimo plotą. Tai mūsų dienomis aiškiai jaučiama mokslo reikmė visa aiškinti *tiriant;* kartu tai yra ir mokslo putlumas, tyrimu mėginant visa *išaiškinti.* Kadangi tačiau šalia daikto kategorijos esama pasaulyje dar ir labai plačios kūrinio kategorijos, kurioje tyrimas yra bejėgis, todėl mokslo reikmė visa apimti ir visa išaiškinti tyrimu reikia laikyti *mada,* kuriai privalu taip lygiai spirtis, kaip ir kiekvienai kitai madai, nes mada yra apgaulė ir tuo pačiu priklauso melo sričiai. Plėsdami tyrimą kaip vienintelį tiesos kilmės šaltinį, patenkame galų gale į melą.

Tiesa nėra sąvoka, ir jos apibrėžties niekas nėra pateikęs tokios, jog ji apimtų visokeriopą tiesą. *Tiesa yra pavidalas.* Šis pavidalas gali būti *gamtinis,* buvojąs nepriklausomai nuo žmogaus ir tyrimu tik atveriamas. Čia tinka posakis „ieškoti tiesos", kadangi ji daikto uždarumu iš tikro yra nuo mūsų paslėpta. Tyrimu mes ją randame arba, tiksliau sakant, atrandame. Tačiau ši gamtos tiesa, kaip sakyta, mūsų Aš-būtybės visiškai neliečia. Nei mano būvio prasmė, nei mano Aš-likimas nepriklauso nuo to, ar žemė sukasi aplinkui saulę, ar saulė aplinkui žemę. Ir

prieš Koperniką, ir po Koperniko žmogiškosios būties problemos buvo ir liko tos pačios. Bet štai savo istorijos eigoje žmogus kuria naują pavidalą, vadinamą *kultūra*, kylančia iš būtybės interpretacijos ir padarančia šią interpretaciją regimą kalbos, filosofijos, meno, valstybės, teisės, iš dalies ūkio bei technikos lytimis. Čia posakis „ieškoti tiesos" visiškai netinka, nes čia tiesa nebe randama ar atrandama, o *vykdoma* ar net tiesiog *kuriama*. Dar aiškiau tiesos vykdymas regėti religijoje, kuri irgi išnyra žmonijos istorijoje kaip pavidalas, būdamas net reiklesnis negu kultūra. Trumpai tariant, *vykdyti tiesą yra žmogaus pašaukimas*. Žmogus kaip asmuo susivokia ne tirdamas gamtinį daiktą, o visų pirma interpretuodamas patį save kaip Aš-būtybę ir šią interpretaciją įkūnydamas kultūros pavidalais. Religija pakelia Aš-savimonę aukštyn tuo, kad suveda žmogų į santykį su transcendencija, nusileidžiančia į žmogiškąjį būvį ir buvojančia šio būvio būdu. Religijoje žmogus pasitinka Dievą kaip savąjį Tu ir tuo išaštrina savęs kaip Aš sąmonę ligi aukščiausio laipsnio. Šisai santykis, virtęs pavidalu, gali būti ir paprastai yra vadinamas *aukščiausia tiesa*. Tačiau jis tik dar sykį patvirtina, kad tiesa nėra vienalytė.

Nėra jokio pagrindo tikėtis bei laukti, kad šios įvairialytės tiesos — tyrimo, interpretacijos, tikėjimo — kada nors istorijoje sueitų vienybėn ir sukurtų vieną vienintelę tobulą arba *absoliutinę tiesą*, kaip apie tai svajojo J. Wronskis, Vl. Solovjovas, o pastaruoju metu Teilhard'as de Chardinas. Mes mąstome ne tam, kad įmūrytume plytelę po plytelės į visuotinį tiesos statinį: tai tyrimo uždavinys ir tai mokslo statinys, augąs šalia mūsojo Aš ir todėl šiojo neįtaigaująs jokia prasme. Ir mokslininkas, ir beraštis miršta vienodai. Mes mąstome tam, kad susikurtume pirmų pirmiausiai mūsų pačių apmatą, vadinasi, *mūsų pačių tiesą*, ir kad *šią tiesą* vykdytume žemiškajame mūsų būvyje. Štai kodėl manojoje „filosofijoje", jei mano pabiroms jau būtų galima taikyti šį žodį, vyrauja *asmuo* — ne pasaulis gamtos prasme ir ne visuomenė socialinių santykių prasme (J. P. Sartre'o posakis „pragaras — tai kiti" yra man gana artimas). Mano santykis su filosofija yra iš tikro *„mano santykis"*, pabrėžiant abu žodžius: *„mano"* nurodo į tai, kad stengiuos žengti į savitą mąstymą; *„santykis"* nurodo į tai, kad filosofija yra mano gyvenimo antrasis polius šalia manojo Aš. Iš šių dviejų polių sąveikos kyla įtampa, o tuo pačiu

ir veikla, reiškusis daugiausia *rašto* būdu, nes raštas yra viena *kalbos* lytis, kalbos, kuri slepia savyje dar neišsiskaidžiusią vienybę tarp filosofijos ir poezijos. Ši vienybė turbūt ir bus būdingiausias mano veiklos bruožas.

III. SANTYKIS SU KALBA

Filosofija, kaip ir poezija, yra suaugusi su kalba pačia savo išraiškos lytimi: ji interpretuoja būtybę *žodžiu*. Tai, ką H. G. Gadameris yra pasakęs apie lyriką, tinka ir filosofijai, būtent: lyrikoje „kalba išeina aikštėn kaip kalba... Lyrinis eilėraštis apreiškia kalbą jos gryna esme" (Wahrheit und Methode. Tübingen, 1975, p. 557). Todėl, pasak Gadamerio, „juo labiau lyrika artėja prie *poésie pure* idealo, juo sunkiau ji darosi išverčiama" (t. p.). Pakeitę šiuose sakiniuose žodį „lyrika" žodžiu „*filosofija*", nusakytume tikrąjį filosofijos santykį su kalba: *filosofija būtybę taria.* Ji taria ją kalbesiu. Ji taria ją sakydama. Ir juo filosofija yra savitesnė, juo sunkiau yra ir ją išversti. Užtat filosofo žodis didžiai skiriasi nuo mokslininko žodžio. Šiojo idealas, kaip knygoje minėta (plg. FKP, 146, 288—289), yra *bendrinė formulė,* vadinasi, daiktas, išreiškiamas sutartiniu ženklu. Tuo tarpu filosofo žodis stengiasi būti visados vienkartinė *jo paties* raiška, kurią visi supranta, kurios betgi niekas negali kitaip nusakyti (pvz., liet. „buvimas" yra nenusakomas jokia kita kalba).

Į tai atkreipė dėmesį ir jaunieji mano pokalbininkai pastebėdami, kad savas mintis aš dėstąs „gryna lietuvių kalba, kone visai net be tarptautinių terminų" (dr. K. Girnius, A 74); dar daugiau: aš net kuriąs „lietuvių kalbą. Retai sutinkami lotyniškosios kilmės tarptautiniai terminai, nes beveik visur Maceina stengiasi nukalti lietuviškąjį" (dr. K. Skrupskelis, A 70). Dr. Skrupskelis net mano, esą manųjų raštų kalba „turėtų domėtis kalbininkai bei žodynų sudarinėtojai" (t. p.). Tai tas pat, ką lygiai prieš 10 metų esu girdėjęs ir iš L. Dambriūno, vadinusio mane vienu „iš filosofinės kalbos praktinių kūrėjų", „nebegalinčių išsiversti senaisiais filosofinės kalbos ištekliais", todėl kuriančių „ne tik veikalus, bet ir filosofinę kalbą",

nors ši kalba, pasak Dambriūno kaip kalbininko, dar ir būtų ne visur nuosekli ir filologiškai tvirta (Gimtoji kalba, 1968, Nr. 1—2, p. 1; plg. p. 4—6). Taigi: kalbos grynumas, svetimžodžių vengimas ir naujadarų teikimas esančios mano raštų, ypač pastarųjų, kalbinės savybės, krintančios skaitytojui į akį.

Nesididžiuodamas jomis, nes laikau jas privalomomis kiekvienam rašto žmogui, norėčiau čia tik atkreipti dėmesį į šių savybių *kilmę:* gimtoji kalba reikalauja tam tikrų sąlygų, kuriomis ji tarpsta. Gali šios sąlygos būti susidėsčiusios savaime, gali jos būti kuriamos sąmoningai, kiekvienu tačiau atveju jos turi būti, kitaip kalba sūsta ir žūsta. Be abejo, kalbos šaknys keroja tautinės dvasios gelmėse, bet jos reikalauja būti puoselėjamos, kad leistų lapus ir krautų žiedus.

1. Kalbos jausmas

Apylinkė, kurioje man teko gimti bei augti, yra turbūt lietuviškiausias mūsų šalies kampelis; lietuviškiausias ta prasme, kad, būdamas toli nuo didesnių miestų ir svetimų sienų, nėra buvęs paveiktas nei lenkiškosios, nei rusiškosios, nei vokiškosios kalbos ar kultūros. Tai ne visai taisyklingas ketvirtainis: Pakuonis—Prienai—Šilavotas—Veiveriai—Išlaužas—Pakuonis. Šioje erdvėje (Bagrėnuose) išvydau pasaulio šviesą, šioje erdvėje (Klebiškyje) leidau vaikystę, šioje erdvėje (Prienuose) mokiausi. Didžiausias čia „miestas" yra Prienai, mano metu teturėjęs per tris tūkstančius gyventojų, kurių gal koks ketvirtadalis buvo žydai. Rusų, lenkų ir vokiečių Prienuose tebuvo pavienės šeimos. Todėl nors Prienuose gyvenau ilgokai (1919—1924), buvinėdamas čia vėliau beveik kiekvienų vasaros atostogų metu, tegirdėjau tik lietuvių ir žydų kalbas. Žydų kalba (jidiš) nedarė, žinoma, jokios įtakos: juk negirdėta, kad lietuviukas imtų žydžiuoti, net jei su žydukais ir žaistų ar būtų su jais susidraugavęs, kaip A. Kairio romane Radvila su Gordonu. Artimesniojoje gi mano giminėje nebuvo nė vieno asmens, kuris būtų kalbėjęs lenkiškai ar rusiškai, išskyrus mano paties tėvelį, praleidusį ketverius metus Petrapilyje ir pramokusį rusų kalbos. Vėliau jis buvo mėginęs ir mane jos pramokyti, tačiau ši jo pastanga baigėsi vaikiškomis pasakėlėmis, kaip „žila byla babuška"... Rusų kalbos, kaip

ir keletos kitų, pramokau jau suaugęs. Trumpai sakant, nei lietuviškoji tarsena, nei žodynas, nei sintaksė nebuvo mano vaikystėje įtaigaujami kurios nors svetimos kalbos, o kadangi minėto ketvirtainio žmonių tarmė maždaug atitinka bendrinę rašomąją kalbą, išskyrus vieną kitą dzūkybę Prienų apylinkėse, tai ir mokykloje lietuvių kalbos sunkenybių beveik nejaučiau.

Betgi čia pat turiu pabrėžti, kad lietuvių kalbos *kaip mokslo objekto* niekad nesu studijavęs. Tiesa, Teologijos-filosofijos (kaip ir Humanitarinių mokslų) fakultete visi turėjome išeiti keturių semestrinių valandų lietuvių kalbos kursą, mano laikais dėstytą prof. J. Balčikonio. Bet tai buvo grynai praktinis kursas — taisyti dažniausiai pasitaikančias kalbos klaidas, kurių Balčikonis buvo prisirankiojęs iš mūsų spaudos. Šiuos taisinius buvau išmokęs dar prieš stodamas į universitetą. Mat mano lietuvių kalbos mokytojas Prienų gimnazijoje kun. A. Astrauskas, prof. Balčikonio pažįstamas, buvo parsivežęs iš šiojo visą krūvą lakštelių, kuriuose kaip tik ir buvo surašytos anos kalbinės klaidos su jų pataisomis. Vieną vasarą, jau būdamas kunigų seminarijoje, pasiskolinau šiuos lakštelius iš kun. Astrausko ir visus juos nusirašiau; paskiau nuolat juos vartodavau, dėdamasis į galvą tai, kas atrodė man dar nežinoma. Tuo būdu, pradėdamas lankyti Balčikonio lietuvių kalbos kursą, buvau jau tiek „apsišvietęs", jog galėjau įtikti jam tiek rašomaisiais darbais, tiek klaidingų sakinių taisymais lentoje.

Pats kalbotyros mokslas manęs netraukė. Užtat praktiniai kalbos klausimai domino mane visą laiką ir tebedomina ligi šiol. Ir dabar su didele atida skaitau kalbos kertelę „Draugo" ar „Laiškų lietuviams" skiltyse, čia papildinėdamas, čia pataisinėdamas, čia patikrinėdamas savas kalbines žinias. Tuo būdu yra susikūręs vad. „kalbos jausmas" arba kalbinė nuojauta, kurie pasako, kas kalbiškai tinka ir kas netinka. Į senatvę šis jausmas arba nuojauta yra manyje stipriai paaštrėję. Gal tai nesužaloto jaunystės kalbiškumo atbalsis, o gal tai atveika į kalbiškai nelietuvišką dvasią, vis įžūliau bylojančią iš mūsų raštų tremtyje.

Kas yra „kalbos jausmas" pats savyje, gražiai paaiškina J. Lohmannas sakydamas: „Gimtosios kalbos jausmas <...> yra visų gyvųjų kalbos lyčių dabartis, buvojanti kalbančiajame vienalaikiu neišsklaidytos visumos pavidalu" (Philosophie und Sprachwissenschaft. Berlin, 1975, p.

95). Kitaip tariant, *kalbos jausme kalba buvoja visa kartu.* Kalbos jausmas nėra studijų pasekmė, o pirmykštis pavidalas, įgytas jau vaikystėje ir ugdomas visą gyvenimą. Jis apima ne kalbos istoriją, o kalbos dabartį. Jis nėra gramatikos žinių gausa, o dvasinė nuojauta kaip pagrindas kalbiniam našumui. Gimtajai kalbai ši nuojauta yra šaltinis, iš kurio plaukia jos skleidimasis naujais žodžiais bei naujomis lytimis. Be abejo, kalbinė nuojauta taip santykiauja su pačia kalba, kaip intuicija su filosofija; abi yra vaisingos sava gelme, tačiau abi reikalingos patikrinti savo išdavomis. Intuicija filosofijoje reikalinga logikos, nuojauta kalboje reikalinga gramatikos. Todėl rašant gramatika ir žodynas visados man guli parankiui, ir kartais reikia ilgokai juos vartalioti, kol išsklaidai kilusią abejonę ar pateisini kildinamą žodį. Gramatika ir žodynas yra ne kas kita, kaip kalbinė savistaba arba atsigrįžimas į kalbos kategorijas bei taisykles, sąmonės atrastas kalbinėje visumoje. Kas tad šių kategorijų bei taisyklių neatitinka, negali būti kalbiškai priimama, nors kasdienoje ir būtų vartojama šimtus kartų. Kalbinės kasdienos prieštaravimas kalbos jausmui yra nususinęs ir sugadinęs ne vieną kalbą. Teisingai kai kuriose šalyse esama įstaigų (pvz., Prancūzijoje *Académia Française),* kurios net oficialiai rūpinasi, kad kalbos išsivystymas nežalotų kalbos jausmo. Šiuo atžvilgiu dabartinėje Lietuvoje mūsų kalba yra niokojama gana stipriai, kildinant aibę žodžių bei lyčių, kurios atitinka ne lietuviškąjį, o rusiškąjį kalbos jausmą (plg. sudėtinį veikalą „Lietuvių kalba tarybiniais metais", Vilnius, 1967; *J. Pikčilingis.* Lietuvių kalbos stilistika. Vilnius, 1971; šioje knygoje taisomos klaidos kaip tik ir yra kilusios rusų kalbos įtakoje).

Kalba, kaip ir kiekvienas gyvas dalykas, reikalinga daug rūpesčio, kad augtų savo lytimis, liktų švari savo žodynu ir tapati savo sintakse. Gimtosios kalbos mokymasis ir jos tobulinimas yra vyksmas, trunkąs visą gyvenimą. Ypač rašant reikia visados klausti save, ar sakinys iš tikro jau yra toks, jog iš jo dvelkia mūsų kalbos dvasia. *Gimtajai kalbai nepakanka nedaryti gramatinių klaidų. Jai reikia, kad ji pati prabiltų mūsų žodžiais.* Šiuo atžvilgiu mes ne sykį nusikalstame, netaisydami ar per maža taisydami savo raštus. Piloto dėsnis „quod scripsi, scripsi" yra gimtosios kalbos žūtis. Jauniesiems mano pokalbininkams patarčiau savo raštų kalbą taisyti bei ge-

rinti *patiems*, neieškant „kalbininkų". Kai jie kiekvieną savo raštą pertaisys ir perrašys *tris kartus* — tai mano paties įprotis,— tuomet nereikės mums baimintis, esą lietuvių kalba tremtyje virstanti kažkokiu „rumuniškuoju" mišiniu. Tai patarimas ne tik filosofams, bet ir literatams, nes ir šiųjų kūriniuose mūsų kalba tapo beveik pastumdėle: didžiausia rašytojo nuodėmė yra kalbą darkyti, užuot ją kūrus.

2. Žodžio kilimas

Kalbos jausmas kaip kalbinės visumos dabartis žadina klausimą, ar iš tikro esu filosofinės kalbos „kūrėjas". Tai ne tiek biografinis, kiek filosofinis klausimas, būtent: ar atskiras žmogus pajėgia kurti *žodį*? Kas yra kalbinis naujadaras? Kokia prasme jis yra naujas? — Pamėginkime atsakyti į šiuos klausimus konkrečiu pavyzdžiu.

L. Dambriūnas priskiria man naujadarą „samprata", kuris esąs „jau daugelio vartojamas" ir kurį jis laiko klasiškai geru (plg. op. cit., p. 1—2, 4). Šiandien net nežinočiau, ar šis žodis yra mano „pasigamintas", kadangi jį randame ir „Dabartinės lietuvių kalbos žodyne" (Vilnius, 1972, p. 680). Bet ne tai čia svarbu. Čia svarbu tik, ar jis iš tikro yra *pasidarytas*? Ar galima pasidaryti žodį, kurio *nėra* buvę? Ar kartais kalbos mokslininkai nežiūri į kalbą, tarsi ji būtų tokia pat „gamybos" žaliava, kaip, sakysime, vilna (kasmet nauji drabužiai), oda (kasmet nauji batai), geležis (kasmet nauji automobiliai). Juk kas gi yra žodis „samprata"? Tai veiksmažodžio „suprasti" vedinys. Veiksmažodžių, turinčių priešdėlį *su-*, mūsų kalboje esama aibės, ir dažnas iš jų yra pajėgus virsti daiktavardžiu, keisdamas priešdėlį *su* į *są-*, *sam-*, *san-* ir gaudamas atitinkamą galūnę (-a, -ė, -as, -is, -ys), pvz., suversti — sąvarta, sumišti — sąmyšis, suplakti — samplaika, subrėkšti — sambrėškis, sunerti — sąnarys, sukabinti — sankaba... Toksai šių veiksmažodžių pajėgumas kaip tik ir įgalina mąstytoją *savaime* tarti daiktavardine lytimi veiksmažodžio reiškiamą pasekmę: kas sujaukta, yra *sąjauka*, kas sustatyta eilėn, yra *sąstatas*, kas yra susibėgę, *yra sanbėga*, kas subūna, yra *sambūvis*, kas susiderinę, yra *sandara*, kas susiglaudę, yra *sanglauda*, kas susikerta, yra *sankirtis*, kas susikryžiavę, yra *sankryža*, kas suplyšę, yra *samplaiša* ir t. t. Ne visi šie vediniai gal net būtų galima

rasti įprastame žodyne, tačiau visi jie yra mums suprantami, nes visi jie, tarsi šaukiami, savaime išnyra iš mūsų kalbos gelmenų, nešini aiškia prasme. Todėl, tiksliai kalbant, jie yra ne „pasidaryti", o „gimę": jie yra greičiau „naujagimiai", o ne „naujadarai". Jiems tinka krikščioniškojo tikėjimo formulė, kuria nusakomas Amžinojo Žodžio (Verbum) kilimas, „genitum, non factum", arba K. Bradūno eilėraščio posmelis:

Žodis guli po širdim...
Aš jį šūkteliu beveik negirdomis,
Ir jis keliasi ir bėga.

„Alkana kelionė", p. 13

Žodžio nebuvėlio atsirasti negali. Kiekvienas kalbinis vedinys ar darinys esti kildinamas jau iš esančio atitinkamo kamieno, buvojančio kalboje kaip sudedamasis jos pradas.

Vargu tad ar galima prasmingai kalbėti apie naujų žodžių „kūrimą" ar „kalimą". Šitoks „kūrimas" bei „kalimas" yra įmanomas tik moksle, bet nieku būdu ne filosofijoje ar poezijoje; įmanomas todėl, kad mokslas *žodžio* iš viso neturi: jis turi tik *terminą*. „Kas gi yra terminas?" — klausia H. G. Gadameris ir čia pat atsako: „Tai griežtai aprėžtos prasmės žodis" (op. cit., p. 392). Terminas visados yra vienaprasmis, nes kitaip moksle nė būti negali. Jei „trauka" arba „gravitacija" nebūtų savo prasme griežtai aprėžta, fizikai nesusikalbėtų, kaip nesusikalbėjo Babelio bokšto statytojai, ir fizikos mokslas būtų negalimas. Tik vienaprasmis termino pobūdis mokslą įgalina — tiek jį kurti, tiek perteikti kitiems. Štai kodėl mokslo galima mokyti ir mokytis, ką Kantas neigė filosofijos atžvilgiu.

Bet kaip tik šis vienaprasmiškumas nuskurdina žodį, virtusį terminu. H. G. Gadameris vadina terminą „dirbtiniu dalyku" (t. p.), kuris yra arba iš tikro *padirbtas* (pvz., Alka, Altas, Balfas, Vlikas), arba iš prasmės įvairumo *išimtas* ir pagal vieną kryptį sukirptas (pvz., deguonis, garlaivis, trūkis). Terminas yra apiplėštas žodis, kadangi netekęs prasmės platybės. Kiekvienam kalbos žodžiui yra būdingas, kaip tai pastebėjo jau W. v. Humboldtas, „prasmės svyravimas" arba, mūsiškai tariant, *reikšmės atšvaitų gausa.* Retas gyvos kalbos žodis teturi vieną reikšmę. Kas tad „kala" terminą, neišvengiamai naikina žodžio reikšmės gausą, teikdamas jam vieną vienintelę prasmę

ir tuo užskleisdamas jo atvirumą vienos reikšmės rėmuose.

Kaip labai terminas skurdina žodį, gali paliudyti keletas mūsų kalbos pavyzdžių. Sakysime: *akis* anatomijoje reiškia tik kūno organą, pačioje gi kalboje šis žodis turi net devynetą reikšmių (plg. „Dabartinės lietuvių kalbos žodynas", p. 8); *kampas* geometrijoje reiškia tik tam tikrą linijų sanbėgą, gi kalboje jis turi septynetą reikšmių (plg. op. cit., p. 290); *kelmas* botanikoje ir miškininkystėje reiškia tik medžio liekaną su šaknimis (žemėje ar išrautą), kalboje gi jis turi septynetą reikšmių (plg. op. cit., p. 295); *skaudus* medicinoje reiškia tik tam tikrą organo įjautrinimą, kalboje gi šis žodis turi devynetą reikšmių (plg. op. cit., p. 706); *vanduo* chemijoje yra aiškiai apibrėžtas skystis, kalboje gi jis turi penketą prasmių (plg. op. cit., p. 916); *versti* filologijoje reiškia tik žodį ar sakinį nusakyti kita kalba, pačioje gi mūsų kalboje „versti" turi net septyniolika reikšmių (plg. op. cit., p. 929); *vienas* matematikoje reiškia tik pirmąjį dešimtainės skaičiavimo sistemos skaitmenį, kalboje gi jis turi septynetą reikšmių (plg. op. cit., p. 934); *žemė* astronomijoje yra tik saulės sistemos planeta, kalboje gi ji turi net aštuonetą prasmių (plg. op. cit., p. 959); *žvaigždė* astronomijoje reiškia tik tam tikrą dangaus kūną, kalboje gi šis žodis turi penketą reikšmių (plg. op. cit., p. 972). Net tokie iš sykio atrodą vienaprasmiai žodžiai, kaip „atimti" (5), „būti" (10), „daryti" (9), „duoti" (10), „leisti" (21), „prigerti" (5), „primušti" (7), „užkrėsti" (6), „virti" (5), „žiūrėti" (7), „akmuo" (4), „banga" (4), „darbas" (5), „kelias" (5), „vyras" (5), „sausas" (7), „žalias" (6), iš tikro yra daugiareikšmiai: skliausteliuose pažymėti skaičiai nurodo, kieka reikšmių šie žodžiai yra kalboje vartojami. Mokslui tokia kieka yra nepakenčiama, todėl jis ją siaurina, versdamas žodį terminu, teturinčiu vieną prasmę. Moksle tai yra būtina, filosofijoje gi tai neįmanoma ir nepakenčiama, nes filosofija ne žymi aprėžtą daiktą ar jo savybę, o taria atvirą būtybę. Nuosekliai tad filosofija terminų tiesiogine šio žodžio prasme nė neturi (plg. FKP, 292—294).

Todėl nesijaučiu visiškai suprastas, kai jaunieji mūsų pokalbio dalyviai giria mano raštų kalbą, esą ji esanti beveik „be tarptautinių terminų" (dr. K. Girnius, A 74); jų vietoje „beveik visur" aš stengiąsis „nukalti lietuviškąjį" (dr. K. Skrupskelis, A 70). Iš tikrųjų mano paties

„naujadarų" arba „naujagimių" yra labai maža. Svarbiausia gi, kad jie nėra tokie, jog atstotų tarptautinius terminus: *manieji žodžiai neturi termino savybių.* Tai gana vaizdžiai parodo, sakysime, žodis „sklaida". Jis tikrai yra mano paties „pašauktas" iš lietuvių kalbos gelmių, kuriose slypi ir kiti šios rūšies žodžiai: bristi — *brasta,* dengti — *danga,* eiti — *eiga,* kimšti — *kamša,* keisti — *kaita,* nešti — *našta* ir *naša* (derlius), segti — *saga,* tad ir skleisti — *sklaida.* L. Dambriūnas laiko „sklaidą" (kaip ir „sampratą") geru vediniu (plg. op. cit., p. 4). Šis žodis yra mano vartojamas vietoje filosofinės prasmės tarptautinio žodžio „analizė". Betgi tai anaiptol nereiškia, kad „sklaida" galėtų atstoti „analizę" ir *kaip mokslo terminą.* Galima visiškai prasmingai kalbėti apie Platono pažiūrų sklaidą, apie žmogiškosios būties sklaidą, net apie loginę sąvokų sklaidą. Tačiau būtų nesusipratimas sakyti „vandens sklaida", „kraujo sklaida", „miltų sklaida"... Pirmuoju atveju „analizė" net netiktų. Posakiai „Platono pažiūrų analizė ar „žmogiškosios būties analizė" skambėtų išpūstai ir truputį net juokingai. Tuo tarpu antruoju atveju „analizė" negali būti pakeičiama jokiu lietuviškuoju naujadaru: tik „vandens analizė", „kraujo analizė", „miltų analizė" tiksliai išreiškia tą veikmenį, kurį mokslas čia atlieka. Chemijos moksle „analizė" yra jau *terminas,* vadinasi, griežtai vienaprasmis žodis, tuo tarpu filosofijoje „sklaida" yra likęs savo prasme marguliuojąs bei svyruojąs, vadinasi, *gyvas* kalbos žodis.

Tokio pobūdžio yra visi žodžiai, kurie yra arba mano paties „pagimdyti", arba pasiimti iš mūsų kalbos lobyno, kad pakeistų lotyniškuosius, kaip tai pastebi dr. K. Skrupskelis (plg. A 70). Nes lotyniškieji žodžiai, būdami mirę, yra jau beveik virtę formulėmis, sukaustančiomis atvirą filosofinę mintį. Lietuviškieji gi žodžiai, išlaikę prasmės gausą, kaip tik saugo filosofiją nuo sustingimo. Gyvas lietuviškas žodis tebeslepia savyje Humboldto minimą „prasmės svyravimą", be kurio filosofija būtų neįmanoma, nes neleistų prabilti *asmeniui,* kaip to neleidžia mokslas. Tik žodžio atvirybė prasmės gausai įgalina asmenį tarti savas pažiūras vienkartine savo paties žyme. Štai kodėl, mano pažiūra, lietuviškieji žodžiai ir turi pirmenybę, norint filosofuoti. Sakysime: lietuviškoji „samprata" yra žymiai atviresnė ir todėl lankstesnė negu lotyniškoji „koncepcija"; lietuviškoji „tikrybė" reiškia kur kas daugiau negu lotyniškasis „faktas", lietuviškoji „pa-

kanta" nurodo į pakenčiamojo pažeminimą žymiai ryškiau negu lotyniškoji „tolerancija": žmogus nekenčia to, kuris jį pakenčia. Regėdamas šią pirmenybę, aš ir teigiu, kad tikrai filosofuoti arba kurti *savitą* filosofiją galima tik gimtąja kalba.

3. Filosofinės kalbos klystkelis

Tuo, atrodo, būtų galima išsklaidyti dr. K. Girniaus abejonę ryšium su analitine filosofija. Pasidžiaugęs, kad mano vartojami lietuviškieji žodžiai „iš tikrųjų daug natūraliau skamba negu lotynų ar vokiečių kalbų nukalti naujadarai" (A 80), jis rašo: „Tačiau nemanau, kad būtų galima taip lengvai atskleisti ar sukurti lietuviškų žodžių, išreiškiančių analitinės filosofijos sąvokas, kurios dažnai susietos su gan naujais logikos laimėjimais" (t. p.). Ši abejonė yra pagrįsta pažiūra — gal net nesąmoninga,— esą ne filosofavimas gimdąs filosofinę kalbą, o iš anksto turima arba „susikurta" filosofinė kalba įgalinanti žmogų filosofuoti. Dr. K. Girniaus minima analitinė filosofija yra geras tokios pažiūros pavyzdys. Ši filosofijos srovė yra anglosaksų išvystyta ir jų mąstyme, Girniaus liudijimu, vyraujanti (plg. A 77). Mums, europiečiams, ypač lietuviams mąstytojams, ji yra jau *gatava* filosofija. Jos kūrime nesame dalyvavę, mažai ją pažįstame, o dar mažiau suprantame. Jos sąvokos ateina mums iš viršaus arba iš lauko, todėl tegali būti mūsų išmokstamos, bet ne savaime ištariamos. Jas nusakyti mes galime tik aprašomuoju būdu, kadangi jos yra mums *nesavos*. Šiuo atžvilgiu dr. K. Girniaus abejonė yra visiškai pagrįsta.

Bet tai nėra tik analitinės filosofijos likimas. Toks likimas tyko kiekvieną gatavą filosofiją, kuri nėra *mano* filosofija. Kas gali, sakysime, lietuviškai (ar kuria kita kalba) išreikšti Tomo Akviniečio *„esse"*, jei net ir E. Gilsonas tvirtina, kad šis žodis „tiesa, priklauso kiekvienam, tačiau jo vartojimo prasmė priklauso tik Tomui Akviniečiui vienam" (Le philosophie et la théologie. Paris, 1960, p. 225). Žodį „esse" vartoja ir F. de Suarez'as, tačiau šiojo metafizika, Gilsono nuomone, „didžiai skiriasi nuo Tomo metafizikos", o „kai du filosofai nesusitaria dėl būties, tai jie nesusitaria iš viso (sur rien)" (op. cit., p. 222). Norėdami tad išreikšti lietuviškai Tomo Akviniečio ir Suarez'o būties sampratas, galėtume jas tik aprašyti, bet ne

žodiškai nusakyti, kadangi pagrindinė sąvoka „esse", nors ir tariama tuo pačiu lotyniškuoju žodžiu, slepia savyje vis kitokį turinį. Naudodami tad *vieną* kurį lietuvišką vertinį ar pakaitalą, mes šį turinį tik klastotume. Tvirtindamas, kad „lietuvių kalba nenusileidžia jokiai kitai kalbai, kuria istorijos eigoje buvo sukurta ar yra kuriama aukšto lygio filosofija" (FKP, 314), anaiptol nenoriu tuo pasakyti, kad yra lengva ar net galima lietuviškai išreikšti *gatavos* filosofijos sąvokas. Beveik būčiau tikras, kad yra kaip tik atvirkščiai: kaip niekas negali išsiversti lietuviškojo „buvimo", taip lygiai mes negalime išsiversti lotyniškojo „esse" ar vokiškojo „Sein": E. Husserlio vartojamas „ein Sein" anaiptol nėra tapatus M. Heideggerio „das Sein". Analitinės filosofijos sąvokų terminai (čia, rodos, tiktų žodis „terminas") nesudaro išimties ir neneigia lietuvių kalbos lankstumo. Jie tik nurodo, kad filosofinė kalba ir filosofavimas yra vienas ir tas pats dalykas, kadangi filosofavimas vyksta *tiktai* kalba.

Betgi nė kiek neabejoju, kad jei kuris nors lietuvis mąstytojas, sakysime, kad ir tas pats dr. K. Girnius, imtųsi *savitai* permąstyti analitinę filosofiją, kurdamas ją jau kaip savo paties mąstymo išdavą, jis neturėtų didėlesnio vargo savoms sąvokoms *lietuviškai* ištarti, nes kas mąsto, tas ir kalba. Tik neaiškus mąstymas ar dar nesuprastas dalykas nesiduoda ištariami. Kalba ir mąstymas yra tiek ankštai susiję, jog vienas sąlygoja kitą. Ir tai kyla iš kalbos pačios prigimties. Vienoje vietoje M. Heideggeris klausia: „Kokia yra kalbos būsena apskritai?.. Kaip kalba buvoja, kad ji gali būti „mirusi"? Ką reiškia ontologiškai, kad kalba klesti ir nyksta?" (Sein und Zeit, p. 166). Į tai savo metu buvo mėginęs atsakyti jau W. v. Humboldtas žinoma ištara: *kalba yra ne veikalas (ergon), bet veiksmas (energeia).* Tai reiškia: kalbos būsena yra nuolatinis kitimas. Tačiau R. Hönigswaldas, galynėdamasis su šia ištara, pastebi, kad „kalba yra taip lygiai veiksmas, kaip ir veikalas, būtent: ji yra veiksmas todėl, kad yra veikalas", ir tik šioje kalbos dialektikoje „atsiskleidžia visas jos esmės bei veiksmo turtingumas" (Philosophie und Sprache. Darmstadt, 1970, p. 92). Kalba yra apspręsta ir taisyklinga, sykiu tačiau ji yra kintanti ir atvira.

Pirmoji šios dialektikos pusė paverčia kalbą veikalu (ergon) ir įgalina žmogų ja kalbėti. Jei kalba nebūtų visa kartu kaip tam tikras pavidalas, ji nebūtų iš viso kal-

ba. Kalbėti galima tik tokia kalba, kuri jau yra ir būna. Antroji kalbos dialektikos pusė paverčia ją veiksmu (energeia) kalbančiojo lūpose ir vyksmu tautos istorijoje, vadinasi, tokiu dalyku, kuris auga bei klesti kaip ir kiekvienas gyvas padaras. Abi šios dialektikos pusės yra labai būtinos. Kai kalba kaip veikalas lieka vienintelė, netekdama antrojo savos dialektikos nario (kalbos kaip veiksmo bei vyksmo), ji miršta. Taip yra atsitikę su lotynų kalba: šiandien ji yra tik veikalas. Popiežių pamokslai nepaverčia lotynų kalbos *šneka*, o be šnekos nėra kalbos nei kaip veiksmo, nei kaip vyksmo, nes nėra tautos, kuri ja šnekėtų. Kai kalbos dialektika netenka pirmojo savo nario arba kalbos kaip veikalo, ji esti išduodama visokiems kasdienos vėjams, kurie kalbą teršia svetimybėmis žodyno, sintaksės ir net morfologijos atžvilgiu, tuo būdu ją žaloja ir galop susmukdo. Taip yra atsitikę, pavyzdžiui, su keltų kalba, paskendusia anglų kalboje, arba su lotynų kalba, suirusia rumunų kalbos mišinyje. Kalba kaip veikalas teikia kalbos veiksmui bei vyksmui ir pagrindą, kuris šį vyksmą neša, ir rėmus, kurių vyksmas neprivalo peržengti. Be kalbos kaip veikalo kalba netenka savos tapatybės.

Kas tad gyvena šia kalbos dialektika, tam kalba yra tiek tvirta ir sykiu tiek atvira, jog jis pajėgia ja ištarti kiekvieną mintį, nesigriebdamas svetimybių ir nesistengdamas kitos, jau gatavos, filosofijos žodžiams ieškoti savos kalbos atitikmenų arba kurti vad. „filosofinę terminiją". *Filosofinės kalbos nėra tik ten, kur nėra filosofijos.* Todėl „filosofinė terminija" kaip iš anksto susikurtas „veikalas" yra tikras filosofinės kalbos klystkelis, nes jis atjungia kalbą nuo mąstymo, laikydamas filosofinę sąvoką ar sampratą *daiktu*, kuris pirmiau būna ar atsiranda (pvz., technikos dirbiniai), o tik paskiau esti pavadinamas. Tuo tarpu filosofijoje nėra ir negali būti jokios *nepavadintos sąvokos ar sampratos. Kas tad manosi stovįs priešais* tą ar kitą sąvoką bei sampratą ir ieškąsis jai, sakysime, lietuviškojo pavadinimo, tas arba šios sąvokos bei sampratos iš viso neturi, arba mąsto nelietuviškai, mėgindamas svetimu žodžiu ištartą mintį sulietuvinti ir todėl kaldamasis jai *terminą*. Filosofijos mokslininkai, kurie tiria bei dėsto kitų sukurtas filosofijas, yra dažnai tiesiog verste verčiami eiti šiuo klystkeliu, kadangi filosofijos mokslas, kaip ir visi mokslai, reikalauja griežto vienaprasmiškumo ir tuo pačiu terminijos. Užtat ir yra rašomi veikalai,

pavyzdžiui, apie žodžio „*on*" reikšmes Aristotelio mąstyme (plg. Fr. Brentano), kad būtų — kiek galima tiksliau — aprašyta, ką gi Aristotelis manė klausdamas, kas yra būtis ar būtybė (ti to on). Tačiau filosofai neturėtų leistis sugundomi šio klystkelio kurti dirbtiniu būdu kalbos paviršiuje tai, kas kyla savaime iš kalbinės visumos gelmių.

Mūsų mąstytojų, pasidavusių šiam gundymui, priekyje stovi *Stasys Šalkauskis (1886—1941)*. Žiūrint atodairom, daros tiesiog nejauku, kad tauta, neturėdama filosofijos (dešimtmetis po I pasaulinio karo), užsigeidė įsigyti „filosofijos terminiją". Anuometiniuose Šalkauskio darbuose ši užgaida prasiveržė visu ryškumu. Gėrėdamasis per anksti mirusio savo amžininko R. Bytauto (1886—1915) studija „Šis tas iš lietuvių kalbos filosofijos" (1908), Šalkauskis rašė, kad jei Bytautas būtų ilgiau gyvenęs, „dabar turėtume jau tvirtą nustatytą filosofijos terminiją" (Logos, 1927, Nr. 1, p. 1). Betgi ar Šalkauskis nežinojo, kad niekur pasaulyje tvirtai nustatytos filosofinės terminijos nėra ir negali būti? Kad jokia tauta nepradeda filosofuoti, kurdamasi terminiją? Šalkauskio pastangas pirmiausiai kurti terminus galima išaiškinti tik tuo, kad lietuvių kalba jam buvo ne gimtoji, o *išmoktoji* kalba. Šalkauskio „namų kalba <...> buvo lenkų" (p. 9); prie jo „lopšio skambėjo lenkų kalba" (*J. Eretas.* Stasys Šalkauskis. Brooklyn, 1960, p. 9, 90). Šalkauskio motina bajoraitė, rodos, iš viso lietuviškai nemokėjo, nes, man užsukus į jų namus Šiauliuose 1936 metų vasarą ir valgant pietus, Šalkauskis su motina kalbėjo prie stalo tik lenkiškai ir man vertė, ką buvo ji pasakiusi (aš pats lenkiškai nemoku). Tiesa, Šalkauskis lietuviškai išmoko gana gerai, bet tik „intensingu darbu", todėl „dažnai buvo jausti, kad svetima kalba buvo formavusi jo kalbinę sąmonę pačioje jos užuomazgoje" (*J. Eretas.* Op. cit., p. 89). Svetimybių gausa, aistringai mėgstami veiksmažodiniai daiktavardžiai, ne vietoj vartojami žodžiai (pvz., „apsidairę į mūsų gyvenimo lytis"), nejautrumas įvardžiuotiniams ir neįvardžiuotiniams būdvardžiams yra Šalkauskio raštų savybės, padarančios šiuos raštus sunkius skaityti bei suprasti — net ir tokiu atveju, kai jų turinys yra tik paprastučiai kasdienos reikalai (plg. *J. Eretas.* Op. cit., p. 92—98). Šalkauskiui stigo lietuviškojo kalbos jausmo arba kalbinės nuojautos kaip visuminio kalbos pavidalo, kuris skleidžiasi atskiruose žodžiuose bei posakiuose. Todėl jis ir tikėjosi galįs filosofinę kalbą ne pašaukti pačiu filosofavimo veiks-

mu, o šiam veiksmui teikti iš anksto pasigamintų terminų, kad į juos įvilktų nelietuviškai mąstomas sąvokas. Jis nuolat tarėsi su mūsų kalbininkais, ar tas bei kitas jo siūlomas filosofinis terminas esąs taisyklingai padarytas, nenujausdamas, kad reikia, kalbant G. Marcelio žodžiais, gramatiką ne turėti, bet *reikia gramatika būti*. O gramatika būti reiškia mąstyti gimtąja kalba. Šalkauskio pavyzdys rodo, su kokiomis didžiulėmis sunkenybėmis susiduria žmogus, norįs filosofuoti lietuviškai, tačiau lietuviškai arba tik išmokęs, arba lietuvių kalbą vaikystėje sudarkęs. Tai įspėjimas ne tik mūsų jauniesiems mąstytojams tremtyje, bet ir visiems tiems, kurių pagrindinė kūrybos lytis yra kalba.

4. Gimtoji kalba ir mąstymas

Tuo būdu artinamės prie klausimo, kiek ir kaip gimtoji kalba apsprendžia mūsų mąstymą. Savo knygoje esu teigęs, kad kalba teikia būtybės interpretacijai tam tikrą „regėjimo kampą", vadinasi, tam tikrą *požiūrį*, kuris ištariamas žodžiu (plg. FKP, 294—297). Be abejo, „paprastas kalbos vartotojas", kaip teisingai pastebi dr. K. Girnius (A 81), šio požiūrio arba „kampo" dažniausiai nejaučia ir žodžio su tam tikru daikto pergyvenimu (jo veikmenimi, padėtimi, spalva...) nesieja. Tačiau tai anaiptol dar nereiškia, kad tokio „kampo" kalboje nebūtų arba kad jis kalbos vartotojo pergyvenimų bei minčių neįtaigautų. Kalbant gimtąja kalba, pasak R. Hönigswaldo, „daiktai prisistato <...> savo galimų apybraižų įvairumu", ir žmogus „sprendžia apie daiktus" kaip tik pagal šias apybraižas; sprendžia taip labai nesąmoningai, jog savo sprendimo skirtumą suvokia tik susidūręs su kitomis kalbomis (op. cit., p. 184—195). Tai patvirtina ir paties dr. K. Girniaus prisipažinimas: „Turiu prisipažinti, kad kol neskaičiau Maceinos, nebuvau pastebėjęs skirtumo tarp „siuvėjo — Schneider" ir „tailor" (A 81). Dar daugiau: tik svetimos kalbos akivaizdoje žmogus suvokia, kad jo paties šnekėjimas yra *kalba* ir kad ši jo kalba skiriasi nuo kitų kalbos. *Gimtoji kalba yra būdas, kuriuo asmuo gyvena bendruomenėje*, neišskiriant nė jį apsupančios gamtos. Šiandien antropologai stipriai pabrėžia žmogaus galią buvoti *visame* pasaulyje, ne tik vienoje kurioje jo išpjovoje, kaip gyvulio atveju (ore, vandenyje,

žemėje, medžiuose...). Vis dėlto ši galia reiškia tik *fizinį* žmogaus santykį su pasauliu: čia žmogus iš tikro nėra apspręstas tik vienai aplinkai; jo organai gali atlikti neaprėžtą veikmenų daugybę, o jo įrankiai, atstodami bei papildydami organus, įgalina jį buvoti beveik kiekvienoje aplinkoje — net ant mėnulio. *Dvasiškai* betgi žmogus buvoja tik *pavadintame* pasaulyje, o pavadintas pasaulis jau yra interpretuotasis pasaulis, vadinasi, aprėžtas tam tikru požiūriu ir todėl nebesąs visuma. Kiekvienas mūsų žodis, nors to nepergyventume nė truputėlio, slepia savyje šį požiūrį ir uždaro mus jo rėmuose. Šia dvasine prasme žmogus turi *savą aplinką,* kurią jam apibrėžia gimtoji jo kalba kaip amžiais susiklostęs veikalas: į jį žmogus įgema ir jame pasilieka. Gimtoji kalba yra „istorinė galybė" (*R. Hönigswald.* Op. cit., p. 185), iš kurios niekas išsilaužti negali.

Dr. K. Girnius norėtų abejoti šio teiginio tiesa, pastebėdamas, kad, pavyzdžiui, „Hopi indėnai tik vienu žodžiu nurodo spalvas, kurias mes vadinama žalia ir mėlyna, o turi du skirtingus žodžius, nurodančius juodą spalvą. Bet tai dar nereiškia, kad skirtingai kalbantis skirtingai žiūri į pasaulį, o tik kad jų leksikonas skiriasi" (A 80). Kitaip sakant, tai nereiškia, kad Hopi indėnai matytų juodą spalvą kažkaip *dvejopai,* nors jie ir turi du žodžius jai pavadinti. Šis pavyzdys yra vertas kiek giliau apmąstyti, nes jis savaime žadina klausimą: ar iš tikro *skirtingi žodžiai* kalboje reiškia *tą patį dalyką?* Ar tie du Hopi indėnų žodžiai, nurodą juodą spalvą, iš tikro nurodo *to paties objekto* spalvą? Kalbos filosofija kaip tik ir norėtų suvokti, kodėl skiriasi *žodžiai,* jei jie reiškia tą patį *daiktą?* O gal jie savu skirtingumu kaip tik atskleidžia objekto skirtingumą? Keletas lietuvių kalbos pavyzdžių parodys, kad šis klausimas anaiptol nėra beprasmis.

Jei atsietai klaustume, kiek lietuvių kalba turi žodžių nusakyti *rudai* spalvai, turbūt tik suglumtume, nerasdami atsakymo, nes ruda spalva, atsajai mąstoma, yra visur ir visados ruda; tamsiau ar šviesiau ruda, tačiau vis ruda. Bet štai kai ši spalva lietuvio esti siejama su tam tikrais objektais, ji gauna vis kitokį vardą: tos pačios spalvos šuo lietuviškai yra *rudas,* karvė *žala,* o arklys *sartas.* Niekas betgi nenešioja „žalų" kelnių ir nedėvi „sartos" skrybėlės. Tas pat yra ir su *pilka* spalva. Šviesėdama ji lietuvių kalboje irgi siejasi su įvairiais objektais, keisdama savo vardą: tos pačios plaukų spalvos žmogus yra

žilas, karvė *palša,* o arklys *šyvas.* Tačiau niekas nedėvi „šyvų" batų. Tik mūsų liaudies dainose užtinkame „šyvą kepurėlę", bet niekados ne „žilą" ar „palšą". Kai balta spalva maišosi su juoda, gauname *margą.* Ir vis dėlto lietuviui arklys niekad nėra margas, o *širmas;* kiaulė taip pat yra ne marga, o *degla.* Genys gi margas. Ruožuotai marga katė yra *raina,* o tokių pat ruožų skarelė yra *dryža.* Išeiginės kelnės irgi yra *dryžos,* o ne margos. Galimas daiktas, kad tarmėse minėtų spalvų pavadinimai turi ir kiek kitokią prasmę ir kad jų esama žymiai daugiau. Bet ne tai čia mums rūpi. Mums rūpi tik nurodyti, kad tā pati spalva, nešiojama skirtingo objekto, lietuvio yra kitaip pergyvenama ir todėl kitaip pavadinama. Tai nereiškia, kad lietuvis rusvą ar pilkšvą spalvą *fiziologiškai* regėtų kitaip negu vokietis ar amerikietis. Tai tik reiškia, kad jis šią spalvą, susijusią su tam tikru objektu, regi kitokiu „kampu" negu vokietis ar amerikietis. Jis regi ją ne atsajai.

Šie pavyzdžiai, mūsų kalboje tokie gausūs, ir žadina mintį, gal šitaip yra ir su dr. K. Girniaus minimais Hopi indėnais. Gal ir jie dviem žodžiais vadina tą pačią juodą spalvą, betgi mąstomą ne atsietai, o turimą tam tikrų indėnų pergyvenime skirtingų objektų? Juk ir mums juosvas arklys yra *bėras,* dainų „juodbėris žirgelis", o ne paprastai tik tamsus ar juodas. Gal taip yra ir su eskimais, kurie, kaip pastebi dr. K. Girnius, „turi tris žodžius sniegui" (A 80)? Gal ir jiems tie trys žodžiai reiškia anaiptol ne tą patį sniegą? Gal lietuvių kalba ir čia galėtų mums padėti? Juk ir mes turime net keturis žodžius oro dūkui pavadinti: *audra, pūga, vėtra, viesulas.* Visuose šiuose žodžiuose yra *meteorologiškai* įimtas tas pats oro siautėjimas. Tačiau kiekviename slypi tam tikras požiūris arba „kampas", kuriuo lietuvis šį siautėjimą pergyvena. Todėl jis skiria vieną oro dūką nuo kito ne tik tiesiogine prasme (gamtoje), bet ir perkelta prasme (visuomenėje), pavyzdžiui: „jo kalba sukėlė tikrą *audrą",* bet niekad ne „pūgą" ar „vėtrą", ar „viesulą"; „jis įsiveržė į namus kaip *viesulas",* bet niekad ne kaip „pūga", ne kaip „audra", net nė ne kaip „vėtra". Jei žodžio santykis su daiktu išleidžiamas iš akių, vargu ar tokiu atveju yra galima patirti tikrąją žodžio prasmę. Sakysime, jei koks nors japonų mokslininkas klaustų, kiek žodžių turi vokiečių kalba arkliui pavadinti, tai būtų galima atsakyti, kad mažiausiai penkis: *Pferd, Gaul, Fuchs, Rappen, Schimmel.* Ta-

čiau tai būtų klaidinantis atsakymas, kadangi tik „Pferd" reiškia arklį atsietine prasme. Tuo tarpu visi kiti žodžiai yra susiję su arklio *pergyvenimu* vokiečio dvasioje: „Gaul" yra lietuviškasis *kuinas,* vadinasi, nusivaręs arklys („ein alter Gaul"), „Fuchs" — lietuviškasis *sartis,* „Rappen" — *juodbėris,* o „Schimmel" — *šyvis.* Skirtumas nuo lietuvių kalbos čia tik tas, kad mes arklio *spalvos būdvardį* (bėras, sartas, šyvas) paverčiame daiktavardžiu, o vokiečiai arklio spalvoms nusakyti turi kiekvieną sykį skirtingą daiktavardį, neturintį savyje spalvos pavadinimo. Išleisti iš akių šį žodžio santykį su daiktu yra gana lengva, ypač jei kalbos mokslininkas tiria ne savą gimtąją, o svetimą, ypač „egzotinę" kalbą. Todėl kalbos filosofui šiuo atžvilgiu reikia būti gana apdairiam.

Kad toks apdairumas kalbos mokslo atžvilgiu yra reikalingas, gali patvirtinti sekantis pavyzdys. Lyginamosios kalbotyros profesorius Freiburgo universitete J. Lohmannas, kuris 1927 m. vasarą, apsistojęs Prienų klebonijoje, mokėsi lietuvių kalbos, teigia, kad „tik lotynų kalboje yra „infinitivus historicus" arba pasakojamoji bendratis" (op. cit., p. 275). Tuo tarpu tokios pasakojamosios bendraties „praeities veiksmui nusakyti" esama ir lietuvių kalboje (Lietuvių kalbos gramatika. Vilnius, 1971, t. 2, p. 414). Kai Prienų gimnazijoje, versdami Cezario „De bello gallico" susidūrėme su tokiu „infinitivus historicus" ir suglumę stebėjomės, kaip galima praeitį nusakyti bendratimi, tai mūsų lotynų kalbos mokytojas, gimnazijos direktorius kun. F. Martišius, atvėrė mums akis kaip tik *lietuviškais* pavyzdžiais: „Aš jam kaktą lyžt, jis man į ausį pykšt; aš rėkt ir bėgt, o jis vytis; jis mane griebti, aš nepasiduoti" ir t. t. Vis dėlto šiai praeitį pasakojančiai bendračiai suprasti, o ypač jai pavartoti gramatikos žinių vargu ar pakaktų; čia jau reiktų gilesnio kalbos jausmo arba kalbinės nuojautos, kurių svetimam mokslininkui, kaip rodo Lohmanno pavyzdys, paprastai stinga.

Todėl aš nė kiek neabejoju — kuo, rodos, norėtų abejoti dr. K. Girnius (plg. A 81), — kad lietuviškai nekalbąs žmogus nė negali galvoti kaip lietuvis. Žinoma, kalbos *mokslo* akimis žiūrint, kalbos visų pirma skiriasi „dėl gramatinių ir sintaksinių priežasčių" (dr. K. Girnius, A 82). Bet iš kur kyla šios gramatinės ir sintaksinės priežastys — net ir toje pačioje kalboje? Kodėl Lietuvos paukščiai ne „dainuoja", o *gieda,* net ir gaidys? Kodėl tautos himną ar organizacijų himnus lietuviai taip pat ne „dai-

nuoja", o *gieda,* kaip ir šventas giesmes? Jei paties objekto rimtis apspręstų žodį „gieda", tuomet gaidžio giedojimas ant mėšlo krūvos būtų taip lygiai rimtai pergyvenamas kaip ir žmonių giedojimas Mišių metu. Kodėl Lietuvoje šuo niekad nėra „sartas" ar „žalas", nors jo spalva ir būtų lygiai tokia pat kaip arklio ar karvės? Juk fiziologinis šių objektų regėjimas visad yra toks pat. Kodėl kumelės vaikas lietuviškai vadinasi *kumeliukas,* o karvės ne „karviukas", bet *veršiukas?* Juk žodžio „karvė" vediniai yra lygiai gramatiškai galimi kaip ir žodžio „kumelė". Kodėl liesas, nusivaręs arklys gauna skirtingą vardą *kuinas* *, o gražiai nuaugęs, nušertas, ristas vadinasi *žirgas?* Gramatinės ir sintaksinės priežastys, skiriančios vieną kalbą nuo kitos ar vieną žodį nuo kito toje pačioje kalboje, iš tikro yra ne priežastys, o *pasekmės* kažkokio gilesnio veiksnio, kuris jas kildina ir žodyje bei sakinyje įkūnija.

5. Kalba kaip „regėjimo kampas"

Šį veiksnį aš ir norėčiau vadinti „regėjimo kampu", suprantant regėjimą ne kaip fizinį akies organo veiksmą, o kaip daikto pergyvenimą visu savimi. Be abejo, atsakyti į klausimą, „kokiu konkrečiu būdu" šisai pergyvenimas ir jo skirtumai įvairiose kalbose „atsispindi žmonių galvojime ir gyvenime" (dr. K. Girnius, A 81), yra labai sunku, nes reto žodžio lytis atskleidžia aną kampą pakankamai aiškiai. Dėstydamas šią lyg ir „teoriją" savo knygoje, minėjau skirtumą tarp vokiškojo „Schneider" ir lietuviškojo „siuvėjo": pirmasis reiškia žmogų, kuris visų pirma audeklą *sukerpa,* antrasis gi žmogų, kuris visų pirma audeklą *susiuva* (plg. FKP, 291—292), nors abu

* Šis žodis gali kiek paaiškinti mums, indoeuropiečiams, beveik nesuvokiamus semitų-chamitų kalbų daiktavardžius, reiškiančius ne patį objektą, o objekto *padėtį* (plg. FKP, 297): *kuinas* irgi reiškia ne arklį kaip objektą savyje, bet arklį, atsidūrusį tam tikroje būklėje. Jei tad turėtume daiktavardžių, kiekvieną sykį vis kitokių, kurie reikštų kinkomą arklį, žabojamą arklį, jojamą arklį, girdomą arklį..., mes suvoktume pasaulį semito-chamitiškai, vadinasi, žiūrėtume į daiktus, kaip jie buvoja toje ar kitoje padėtyje. Deja, tokių daiktavardžių mūsų kalba, nors ir būdama labai sena, beveik neturi, išskyrus vieną kitą, pvz., *delčia* — senas, dylantis mėnulis, *perekšlė* — perinti višta. Lietuviškai padėtį nusakome paties objekto vardu, kiek pakeistu priesaga (pvz., vadovas, valdovas, žiūrovas), arba prie objekto vardo prijungdami dalyvį, pvz., atrajojanti karvė).

žodžiai ir nusako tą patį drabužių gaminimo amatą. Nėra abejonės, kad „regėjimo kampas" esti jaudžiamas žodin jo kilmės metu ir kad ši kilmė yra labai sena, taip kad šiandien mes iš tikro savo vaizduotėje nebejungiame „siuvėjo" kaip nors ypatingiau su siuvimu, o ne su kirpimu. To nedaro tikriausiai nė vokiečiai. Šiuo atžvilgiu dr. K. Girnius yra teisus sakydamas, „kad juo daugiau Lietuvoje ir išeivijoje lietuviai krautuvėse pirks gatavus drabužius, juo mažiau jie iš viso sies žodį „siuvėjas" su kokiu nors veikmeniu" (A 81). Civilizacijai išsivystant, veikmens tiek kinta, jog pirmykštis jų pavadinimas netenka pradinės savo reikšmės. Tačiau šis žodžiui uždėtas civilizacijos luobas anaiptol nepadaro, kad žodis *pačiu savimi* prarastų aną „regėjimo kampą", pagal kurį jis buvo kadaise ištartas ir vėliau kartų kartoms perteikiamas, *apspręsdamas jų sąmonę ryšium su pasauliu.* Šiam teiginiui patvirtinti norėčiau čia pridurti dar vieną pavyzdį, kuriame anas „regėjimo kampas" yra toks ryškus, jog krinta į akį kiekvienam, net ir paprasčiausiam kalbos vartotojui, ir kurio mūsoji moderninė civilizacija nėra užtrynusi, rodos, net negalės užtrinti.

Moteris, ką tik pagimdžiusi kūdikį,— vis tiek ar namuose, ar ligoninėje,— lietuviškai vadinasi *gimdyvė*. „Regėjimo kampas" čia yra gimdymo veiksmas, jaustas į patį žodį ir virtęs tikrai apsprendžiamuoju pradu tiek žodžio, tiek mąstymo atžvilgiu. Tardami ar girdėdami žodį „gimdyvė", tuo pačiu tariame ar girdime ir žodį „gimdyti", kuris ataidi mūsų viduje tam tikra nuotaika, jausmu ar mintimi. Gimdomasis veiksmas lietuviui yra „kampas", kuriuo jis regi naujagimio motiną. Tuo tarpu vokiškai ta pati moteris vadinasi *Wöcherin*. Tai moteris, kuri, pagimdžiusi kūdikį, turėdavo 6 savaites praleisti arba lovoje, arba bent namuose, neidama bažnyčion (plg. *H. Paul.* Deutsches Wörterbuch. Halle/S., 1935, p. 661). Abiejų tautų moterys kūdikio atžvilgiu yra tokios pat: abi jos duoda pasauliui naują žmogų tuo pačiu veiksmu. Tačiau šių moterų pavadinimai lietuviškai ir vokiškai skiriasi ne tik garsais: *jie skiriasi pačia prasme*, kadangi juose aiškiai jausti visai kitoks šių moterų pergyvenimas arba anas „regėjimo kampas". Lietuvis pergyvena naujagimio motiną *kaip gimdančiąją* ir todėl vadina ją *gimdyve*. Vokietis regi ją *kaip vykdančią seną paprotį* likti 6 savaites namie, todėl vadina ją *Wöcherin* (die Woche — savaitė). Gimdomasis veiksmas, kuris lietuviui, kuriant nauja-

gimio motinos pavadinimą, yra pagrindinis, vokiečiui visiškai išslysta iš jo „regėjimo kampo". Kas taria ar girdi žodį „Wöcherin", tik grynai gramatiškai suvokia, kad tai moteris, neseniai pagimdžiusi kūdikį, nes žodžio „gimdyti — gebären" čia nėra nė pėdsakų: tai žodis, kilęs ne dėl to, kad moteris gimdo, bet dėl to, kad ji 6 savaites sėdi namie. „Regėjimo kampai" lietuviui ir vokiečiui čia yra visiškai kiti. Kaip tad galėtų jie, būdami tokie skirtingi, neapspręsti mūsų pergyvenimo gimdančios moters atžvilgiu?

Šia tad prasme ir mėginčiau kalboje regėti *būtybės interpretaciją*. Kalba yra daugiau negu tik priemonė susisiekti ar susižinoti. „Kalba,— teigia H. G. Gadameris,— yra greičiau toji visuotinė ertmė (Medium), kurioje vyksta pats pažinimas" (op. cit., p. 366). Būdas gi, *kaip* pažinimas vyksta, yra interpretacija. Tuo būdu kalba savaime virsta pažinimo būdo arba interpretacijos vyksmu visiškai konkrečiu jo pavidalu. Tačiau kadangi kalba, kaip minėta, yra ne tik vyksmas, kuris eina ir praeina, bet ir *veikalas*, kuris susiklosto ir pasilieka, tai ir joje vykstąs pažinimas įgyja pastovumo ir net standumo. Į šį tad pastovų bei standų pavidalą žmogus įgema, įauga ir jame buvoja, naudodamasis juo kaip akiračiu, kurio šviesoje jis regi bei supranta naujas pažintis. Kalba sukuria mumyse savotišką „prizmę", kuri savaip laužia visus iš pasaulio ateinančius spindulius. Kalboje įkūnyta pasaulio interpretacija yra atvira *viskam*. Kiekviena kalba sugeba nusakyti *visa*, tačiau kiekviena tai daro *savitu būdu*. Tai ir yra jos „regėjimo kampas". Jis nėra kokia formuluota pasaulėžiūra ar filosofija. Tai greičiau, kaip Gadameris gražiai pastebi, „vidurkis, kuriame jungiasi Aš ir pasaulis" (op. cit., p. 449). Kalba ir yra šios sąjungos išraiška. Joje byloja ir Aš, ir daiktas. Jei Aš negyventų bendruomenėje, tai būtų tiek kalbų, kiek žmogiškųjų asmenų. Tačiau įgimdamas į bendruomenę, asmuo savaime įgema ir į jos jau turimą sąjungą su pasauliu kalbos lytimi. Todėl nors vėliau asmuo ir sugeba teikti kalbai savojo Aš žymių („le style c'est l'homme", E. Hello), tačiau jau tik gimtosios kalbos rėmuose. Šiuo atžvilgiu kalba ir yra, kaip minėta, „istorinė galybė" (R. Hönigswald).

Bet kaip tik šitoje vietoje mūsų pokalbininkas dr. K. Girnius klausia: „Ar mes iš tikrųjų tikime, kad viena kalba kalbantysis nepajėgia įstoti į kitos kalbos kampą?"

(A 82). Tai daugiaprasmis klausimas, reikalaująs tam tikros sklaidos, kad būtų bent kiek nušviestas.

Mokslui kalba yra tik priemonė tyrimo · išdavoms nusakyti: žodis yra jam tik terminas. Todėl įstoti į svetimos *mokslo kalbos* „kampą" galima visur ir visados, kadangi mokslo kalbai šis kampas visiškai nerūpi ir jai reikšmės neturi. Kaip mokslininkas atradėjas savo tyrimo išvadas pavadino, taip jos paprastai ir esti vadinamos, dažnai šių pavadinimų į savą kalbą net neverčiant, o pasigelbstint — mūsų atveju — jų sulietuvinimu galūnėmis arba lotynų kalbos svetimžodžiais. Gražų šios rūšies pavyzdį teikia dr. A. Klimas, kalbėdamas apie generatyvinę kalbotyrą: iš 38 jo išrašytų generatyvinės gramatikos terminų *lietuvių kalba* yra tik 9 lietuviški: visi kiti yra sulietuvinti lotyniškieji vediniai (plg. „Lituanistikos instituto 1973 metų suvažiavimo darbai". Chicago, 1975, p. 181). Ir taip yra ne tik kalbotyroje; taip yra visuose moksluose, ypač gamtamokslyje. Būtų tad iš tikro nuostabu, kodėl žmogus negalėtų svetimos kalbos tiek pramokti, jog sugebėtų ir savo paties tyrimo išdavas ja nusakyti. Lietuvis mokslininkas gali rašyti mokslo veikalus bet kokia kalba, o svetimšalis mokslininkas gali juos rašyti lietuviškai. Tokių svetimšalio ranka rašytų mokslo veikalų turime nemaža: beveik kiekvienas užsienietis, dėstęs Lietuvos universitete, yra lietuviškai rašęs. Tiesa, ne vieną iš šių raštų skaitydamas, žmogus jautiesi, tarsi važiuotum per gruodą. Tačiau mokslas pakelia šį „gruodą", kadangi kalba nėra esminė mokslo išraiškos lytis.

Jau kitaip yra *filosofijos* srityje. Bet ir čia reikia skirti filosofijos mokslą nuo pačios filosofijos. Kalbėti ar rašyti *apie* filosofiją (jos istoriją, jos sociologiją, jos psichologiją. . .) galima bet kokia kalba; reikia tik jos pakankamai išmokti. Geriausias pastarojo dešimtmečio veikalas apie Aristotelį yra parašytas *švedo vokiečių kalba* (plg. *Ingemar Düring*. Aristoteles. Heidelberg, 1966, 670 p.). Filosofuoti betgi, vadinasi, *filosofiją kurti galima tik sava gimtąja kalba*. Būdingas šiam reikalui pavyzdys yra L. Karsavinas, dėstęs mūsų universitete (1928—1946): kultūros istoriją (Kaunas, 1932—1939, 5 tomai) jis rašė lietuviškai, tačiau filosofavo tik rusiškai (Kaune išleisti jo veikalai: Peri archōn — Apie pradmenis, 1928; O ličnosti — Apie asmenybę, 1919; Poema o smerti — Poema apie mirtį, 1932). Ne mažesnio būdingumo yra ir N. Berdiajevas. Nors jo motina buvo tikra prancūzė ir nors jis

pats gyveno Paryžiuje per dvidešimt metų (1924—1948), filosofinius savo veikalus jis rašė tik rusiškai; šie, dažnai dar tebesantieji rankraštyje, būdavo verčiami į prancūzų kalbą. Neigiamu požiūriu tai patvirtina W. Szilasi'o atvejis. Man dėstant Freiburge (i. Br.), vengrų filosofas W. Szilasi pavadavo prancūzų atleistą M. Heideggerį (Freiburgas po karo buvo prancūzų srities valdžioje) ir mėgino filosofines pratybas vesti fenomenologiniu Husserlio metodu, kurį E. Stein, Husserlio mokinė bei šalininkė, šitaip apibūdina: „Fenomenologinis metodas pradeda žodžio prasme, rūpestingai lukštena jo kalbines reikšmes ir pamažu eina prie paties dalyko, išryškindamas tikslią žodžio reikšmę" (Welt und Person. Freiburg i. Br., 1962, p. 7—8). Fenomenologiškai filosofuoti reiškia tad visų pirma turėti reikalų su *kalba*. Szilasi, tiesa, kalbėjo vokiškai visai laisvai, tačiau jis mąstė vengriškai. Fenomenologinės jo pratybos pradėjo užsikirsti. Tada viena studentė — tai pasakojo ji man pati — pasakė Szilasi'ui į akis: „Profesoriau, priežastis, kodėl studentai tyli, yra Jūsų kalba (das liegt an Ihrer Sprache). Pavyzdžiui, Jūs sakote: hier steht Tisch (čia stovi stalas). Ką tai reiškia? Ką Jūs norite pasakyti, jei vartojate žodį „Tisch" be artikelio? Ar tai paprasta gramatinė klaida, ar kokia ypatinga fenomenologinė Jūsų mintis? Mes nesuprantame, todėl ir tylime". Mat Szilasi buvo studentams priekaištavęs, esą jie nemoką mąstyti. Kiek žinau, po to Szilasi šios rūšies pratybas nutraukė. Fenomenologinis metodas nesidavė būti naudojamas svetima kalba. Atremtas į tikslios žodžio prasmės ieškojimą, jis reikalauja, kad mąstantysis *būtų žodį ne išmokęs, bet jį nešiotų savyje, kaip turintį* prasmės gausą.

Šie pavyzdžiai visiškai atitinka ir mano paties patyrimą. Man teko dėstyti filosofiją svetima kalba net 14 metų (1956—1970) ir pačiam parašyti (ne išversdinti) vokiškai dvi knygas ir keletą straipsnių. Kol visas šis darbas sukiojosi filosofijos *mokslo* rėmuose — tirti marksizmą, nagrinėti rusų filosofijos klausimus ar autorius,— nenuveikiamų sunkenybių nebuvo. Turtėjant vokiečių kalbos žinynui, lengvėjo ir darbas. Bet štai maždaug po 10 metų panorau pereiti iš filosofijos *mokslo* į pačią *filosofiją*, tai yra imtis pačiam filosofuoti. Šį norą vykdžiau „Filosofijos kilmės bei prasmės" ir „Religijos filosofijos" kursais. Tada man ir paaiškėjo, kad filosofuojant stoti į kitos kalbos „kampą" iš tikro neįmanoma. E. Husserlis ieš-

kojo „tiksliosios" žodžio prasmės todėl, kad tikėjo filosofiją esant mokslu. Tačiau šios „tiksliosios" prasmės ieškoti galima tik tokiu atveju, kai žodis yra įgimtas, ne išmoktas, nes išmoktosios kalbos žodis niekad neturi ano, anksčiau minėto, „prasmės svyravimo" arba prasmės gausos ir tuo būdu niekad nepajėgia atitikti asmeninės minties atošvaistų, be kurių filosofavimas yra neįmanomas. Išmoktosios kalbos žodis visados yra daugiau ar mažiau *terminas*, vadinasi, vienaprasmis žodis. Tuo tarpu asmeninė mintis yra prasmių gausai atvira, todėl ieškosi ir atviro žodžio. Betgi atviras žodis yra tik gimtosios kalbos žodis. Todėl *tik gimtąja kalba filosofuojant galima ištarti patį save*. Filosofuojant svetima kalba, minties atošvaistos esti siaurinamos, keičiamos, susinamos, nes laisvė rinktis žodį čia yra labai siaura. Tai patyriau gana aiškiai, kai teko vokišką „Filosofijos kilmės bei prasmės" rankraštį „perfilosofuoti" lietuviškai. Tik šio darbo metu jaučiau, kad mintis skleidžiasi taip, kaip *jai* patinka, o ne kaip ją spaudžia svetimos kalbos rėmai. Štai kodėl visi ir vengia filosofuoti svetima kalba. Iš tikro niekas svetima kalba ir nėra filosofavęs, išskyrus vidurinius amžius. Bet argi šio meto filosofija jau sudaro filosofavimo viršūnę? Ar Europoje filosofija, kaip ir literatūra, neišsiskleidė tada, kai gimtoji kalba išstūmė lotynų kalbą? Tik teologijos samplaika su filosofija teikia viduramžiams minties aureolę. Skyrium nuo teologijos šio meto mintis yra gana skurdi, nes skurdus yra žodis, kuriuo ji tariama. Stoti tad filosofijoje į kitos kalbos „kampą" reiškia savą mintį skurdinti, nes svetimas „kampas" man niekad netaps savas.

Apie *poeziją* nėra reikalo kalbėti. Jau vien tai, kad poezijos neįmanoma išversti, rodo, jog tikrasis poeto žodis yra jo gimtasis žodis: *dvikalbių poetų nėra*. O kad tas ar kitas yra mėginęs rašyti ir nesava kalba (Petrarka lotyniškai, Rilke prancūziškai. . .), tai šie mėginimai niekad neprilygo gimtosios jų kalbos kūriniams. Esama tik dvikalbių pamaivų.

Ši trumputė dr. K. Girniaus klausimo sklaida rodo, kad juo ryškiau kalba išeina aikštėn kaip kalba, juo sunkiau darosi pasisavinti jos „regėjimo kampą", o ten, kur ji virsta grynu kalbesiu, pvz., poezijoje, ten jos iš viso pasisavinti neįmanoma. Svarbiausia betgi, kad *savinantis svetimos kalbos „kampą", esti prarandamas savos kalbos „kampas"*. Šio teiginio įrodymas yra mūsų tremties jaunimas — net ir tas, kuris dar kalba lietuviškai, kurio kalba

tačiau yra jau tik susižinojimo priemonė, o ne jo mąstymo bei jutimo lytis. Kas vaikystėje regi pasaulį svetimu kampu, tas niekad jo nebereges lietuviškuoju kampu.

Tuo galėtume mūsų pokalbį ir užskleisti. Be abejo, čia liko dar daug nepaliestų klausimų: mano santykiai su filosofijos istorija (dr. J. L. Navickas jį smarkiai perdėjo, plg. A 60); dialektikos vaidmuo mano mąstyme (man dialektika yra įausta į visą būtybės sąrangą; plg. dr. Navickas, A 63); įžvalgos ir logikos santykis (įžvalga privalo pasiteisinti logikos teisme; plg. dr. Navickas, A 63; vargu tad ar galima filosofijos pažangos laukti „iš įžvalginių aktų", t. p.); žodžio ir daikto ryšys (jį regėčiau atvirkščiai negu dr. K. Girnius, A 77); svetimžodžių prasmė kalboje (jų nebijočiau, tačiau tik tokių, kurie jau yra *termino* pobūdžio ir kurių pakeitimas jaukia kalbą, pvz., „Bendrija" kaip Bažnyčios pakaitalas); lietuvių kalbos susinimas tremties literatūroje (kai kurių mūsų rašytojų kalba yra tiesiog nepakenčiama) ir daugybė kitų, kuriuos jaunieji kėlė tik prabėgomis ir kuriuos užtat paliksime ateičiai. Čia pasirinkau tik tuos, kurie ir mano pokalbininkų buvo kiek plačiau svarstomi, ir mano biografijoje yra palikę kiek ryškesnių pėdsakų.

Pradėjęs Platonu, norėčiau juo ir baigti, tačiau šį sykį ne jo filosofija, o vienu poetiniu jo dvieiliu, kuris gražiai nusako ateities svarstybų dužlumą:

Visa nešasi laikas; metai bėglūs pakeičia
Povyzą, prigimtį, vardą ir laimę.

Eilėraščiai, XXXI

IŠNAŠOS

FILOSOFIJOS KILMĖ IR PRASMĖ

Įvadas

FILOSOFIJA KAIP PROBLEMA

[1] Plg. *Plato*. Symposium, 204a.
[2] *J. W. Goethe*. Faustas.— Pirmoji dalis, nakties scena.
[3] Plg. *Plato*. Faidros, 240b.
[4] *Manlius Severinus Boethius*. De consolatione philosophiae.— Liber 1.— Prosa 1.
[5] *Wilhelm Weischedel*. Philosophische Grenzgänge.— Stuttgart, 1967.— P. 133.
[6] *Karl Jaspers*. Philosophie.— Berlin, 1948.— P. 206; plg. *Martin Heidegger*. Was ist das — die Philosophie? — Pfullingen, 1960.— P. 43—44.
[7] *Karl Jaspers*. Einführung in die Philosophie.— Zürich, 1950.— P. 14.
[8] *Sören Kierkegaard*. Entweder — Oder.— Düsseldorf, 1956.— T. 1.— P. 43.
[9] Plg. *Heinrich Heine*. Zur Geschichte der Philosophie und Religion in Deutschland.— 1834.
[10] Cit. *Richard Wisser*. Martin Heidegger im Gespräch.— Freiburg i. Br., 1970.— P. 72.
[11] *Gerhard Frey*. Philosophie und Wissenschaft.— Stuttgart, 1970.— P. 25.
[12] Plg. *Luigi Pareyson*. Die Wahl der Philosophie nach Fichte // Epimeleia: Die Sorge der Philosophie um den Menschen.— München, 1964.— P. 30—60.
[13] *Paul Tillich*. Die Frage nach dem Unbedingten.— Stuttgart, 1964.— P. 101, 103.
[14] *Wilhelm Weischedel*. Philosophische Grenzgänge.— P. 135—137
[15] *Wilhelm Weischedel*. Der Gott der Philosophen.— Darmstadt 1972.— T. 2.— P. 154—164.
[16] *Karl Jaspers*. Einführung in die Philosophie.— P. 14.
[17] *Gabriel Marcel*. Gegenwart und Unsterblichkeit.— Frankfurt a. M., 1961.— P. 147.
[18] Plg. *Martin Heidegger*. Sein und Zeit.— Tübingen, 1949.— P. 2
[19] *Richard Kroner*. Von Kant zu Hegel.— Tübingen, 1961.— T. 2.— P. 503—504.
[20] Plg. *Richard Wisser*. Martin Heidegger im Gespräch.— P. 77.
[21] *Richard Kroner*. Von Kant zu Hegel.— P. 503.
[22] Plg. *Martin Heidegger*. Holzwege.— Frankfurt a. M., 1950.— P. 201—206.
[23] *Martin Heidegger*. Sein und Zeit.— P. 22.

[24] *Vladimir Solovjev.* Sobranije sočinenij.— Petersburg, 1901—1907.— T. 8.— P. 215.
[25] *Karl Jaspers.* Einführung in die Philosophie.— P. 14.
[26] *Sergius Bulgakow.* Die Tragödie der Philosophie.— Darmstadt, 1927.— P. 14—15.
[27] Ten pat.— P. 14.
[28] *Romano Guardini.* Der Tod des Sokrates.— Bad Godesberg, 1947.— P. 11; plg. *Helmut Kuhn.* Sokrates: Versuch über den Ursprung der Metaphysik.— München, 1952.— P. 143—163.
[29] *Romano Guardini.* Der Tod des Sokrates.— P. 15.
[30] *Plato.* Fhaidon, 64a—65b.
[31] Ten pat, 83a.
[32] Ten pat, 67c—68b.
[33] Ten pat, 63d—64b.
[34] Ten pat, 67c—68b.
[35] Ten pat, 80d—81c.
[36] Ten pat, 110d—111d.
[37] Ten pat, 117b.
[38] *Max Scheler.* Vom Ewigen im Menschen.— Bern, 1954.— P. 84.
[39] *Plato.* Fhaidon, 82b—83a.
[40] Ten pat, 60d—61c.
[41] Ten pat, 61c—62b.
[42] *Plato.* Politeia, 473d.
[43] *Bruno Snell.* Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Geistes bei den Griechen.— Hamburg, 1946.— P. 40—41.
[44] *Plato.* Faidros, 249b—250a.
[45] *Plato.* Politeia, 500c—501a.
[46] *Sören Kierkegaard.* Entweder — Oder.— T. 2.— P. 255.
[47] *Sören Kierkegaard.* Die Tagebücher.— Düsseldorf, 1962.— T. 1.— P. 354.
[48] *Heinrich Rombach.* Die Gegenwart der Philosophie.— Freiburg i. Br., 1962.— P. 110.
[49] Prasmingą lygiagretę tarp Sokrato ir Kristaus mirties yra pravedęs *Oscar Cullmann.* Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? — Stuttgart, 1962.— P. 23—31.
[50] *Manlius Severinus Boethius.* De consolatione philosophiae.— Liber 1.— Prosa 3.
[51] *Friedrich Klingner* įvade į vokiškąjį M. S. Boecijaus vertimą „Trost der Philosophie".— Bremen.— P. XLIX.
[52] *Martin Heidegger.* Holzwege.— P. 248.
[53] *Plato.* Euthydemos, 283a.
[54] *Karl Marx — Friedrich Engels.* Werke.— Berlin, 1962.— T. 20.— P. 24.
[55] Ten pat.— P. 26.
[56] *Max Scheler.* Die Wissensformen und die Gesellschaft.— Bern, 1960.— P. 29.
[57] *Max Scheler.* Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre.— Bern, 1963.— P. 30.
[58] *Heinrich Rombach.* Die Gegenwart der Philosophie.— P. 42.
[59] Plg. *Rudol Carnap.* Scheinprobleme in der Philosophie.— Frankfurt a. M., 1966.
[60] Cit. *Walter Schulz.* Wittgenstein: Die Negation der Philosophie.— Pfullingen, 1967.— P. 104.
[61] Ten pat.— P. 64.
[62] *Karl Jaspers.* Einführung in die Philosophie.— P. 13.

[63] Apie „filosofijos mokslą" ryšium su filosofija kalbėsime vėliau, nagrinėdami filosofijos esmę.
[64] *Bela von Brandenstein.* Vom Sinn der Philosophie und ihrer Geschichte.— Bonn, 1957.— P. 4.
[65] *Edmund Husserl.* Philosophie als strenge Wissenschaft.— Frankfurt a. M., 1965.— P. 71.
[66] *Heraklit.* Fragmente / graikiškai ir vokiškai išleisti *Heinrich Quiring.*— Berlin, 1959.— P. 77: d7.
[67] *Plato.* Sofistes, 243d—244c.
[68] Ten pat, 243a.
[69] Ten pat, 243d—244c.
[70] Plg. *Gottfried Martin.* Allgemeine Metaphysik.— Berlin, 1965.— P. 10—11.
[71] *Martin Heidegger.* Sein und Zeit.— P. 7.
[72] Ten pat.— P. 12.
[73] Ten pat.— P. 7.
[74] *Martin Heidegger.* Was ist Metaphysik? — Frankfurt a. M., 1949.— P. 42; plg. p. 20.
[75] *Martin Heidegger.* Platons Lehre von der Wahrheit.— Bern, 1947.— P. 72.
[76] Plg. *Heinrich Rombach.* Die Gegenwart der Philosophie.— P. 105—106.
[77] *Martin Heidegger.* Sein und Zeit.— P. 436.
[78] Plg. *Hermann Krings.* Vom Anfang der Philosophie // Interpretation der Welt.— Würzburg, 1964.— P. 17.
[79] *Parmenides.* Über die Natur — Peri fyseos.— Darmstadt, 1974.— B8, 34; plg. b3.

Pirmas skyrius

FILOSOFIJOS KILMĖ

[1] Plg. *Plato.* Symposion, 203a—204a.
[2] Plg. *Johannes Lohmann.* Philosophie und Sprachwissenschaft.— Berlin, 1975.— P. 230—233.
[3] Plg. *M. Challaye.* Les philosophes de l'Inde.— Paris, 1965; *E. Frauwallner.* Geschichte der indischen Philosophie.— Salzburg, 1956 (suplanuota 8 tomai); *H. Glasenapp.* Die Philosophie der Inder.— Stuttgart, 1958; *W. Ruben.* Geschichte der indischen Philosophie.— Berlin, 1954; *W. Ruben.* Beginn der indischen Philosophie.— Berlin, 1961; *S. Radakrishnan.* Indische Philosophie.— Baden-Baden, 1955.
[4] Plg. *A. Forke.* Geschichte der chinesischen Philosophie.— Hamburg, 1964.— T. 1—3; *M. Granet.* Das chinesische Denken: Inhalt, Form, Charakter.— München, 1963.
[5] Plg. *P. Tempels.* Bantu-Philosophie: Ontologie und Ethik.— Heidelberg, 1956.
[6] *Arthur Schopenhauer.* Einleitung in das Studium der Philosophie.— München, 1913.— P. 79—80.
[7] *Wilhelm Wundt.* Die Anfänge der Philosophie und die Philosophie der Primitiven.— Berlin, 1906.— P. 2.
[8] *Martin Heidegger.* Holzwege.— P. 325; plg. *Rudolf Berlinger.* Vom Anfang des Philosophierens.— Frankfurt a. M., 1965.— P. 97; 101.
[9] Plg. *Vladimir Solovjev.* Sobranije sočinenij.— T. 1.— P. 187—188.

[10] *Karl Jaspers.* Einführung in die Philosophie.— P. 12—13.
[11] Plg. *Plato.* Theaitetos, 155c.
[12] *Wilhelm Weischedel—Helmut Gollwitzer.* Denken und Glauben.— Stuttgart, 1965.— P. 145.
[13] Ten pat.— P. 190.
[14] *Wilhelm Nestle.* Vom Mythos zum Logos.— Stuttgart, 1940.
[15] Ten pat.— P. 1.
[16] *Karl Joël.* Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik.— Jena, 1906.
[17] *Erich Topitsch.* Vom Ursprung und Ende der Metaphysik.— Wien, 1958.— P. 95.
[18] *Wilhelm Nestle.* Vom Mythos zum Logos.— P. 19.
[19] Ten pat.— P. 18.
[20] Ten pat.— P. 548.
[21] Plg. *Karl Ulmer.* Von der Sache der Philosophie.— Freiburg i. Br., 1952.— Ši nedidutė knygelė (116 p.) yra gal pats ryškiausias bandymas filosofuoti mitologemų pagalba. Lietuviškasis tokio bandymo pavyzdys gali būti dr. *Vinco Vyčino* studija „Mitinė etika Heideggerio filosofijos principų šviesoje" // LKM Akademijos suvažiavimo darbai.— Roma, 1974.— T. 8.— P. 145—161.
[22] *Michael Hochgesang.* Mythos und Logik im 20. Jahrhundert.— München, 1965.— P. 107.
[23] *Plato.* Theaitetos, 152b.
[24] Ten pat, 152e.
[25] Plg. sudėt. veikalą „Weltliches Sprechen von Gott." — Freiburg i. Br., 1967.— T. 1.— P. 58.
[26] Plg. *Vytautas Bagdanavičius.* Kultūrinės gelmės pasakose.— Chicago, 1966; Indijos religinė išmintis (atspaudas iš „Draugo").— Chicago, 1970. Tos pačios rūšies yra ir *V. Bagdanavičiaus* „Žmonijos likimas šv. Jono apreiškimo knygoje".— Chicago, 1953. Būdama parašyta asmeniniais bei daiktiniais prasmenimis, ši knyga leidžiasi būti apibendrinama idėjomis, ką autorius sava sklaida ir vykdo.
[27] *Paul Tillich.* Die Frage nach dem Unbedingten.— P. 101.
[28] *Walter Brugger.* Der Mensch, das fragende Wesen // Epimeleia: Die Sorge der Philosophie um den Menschen.— P. 19.
[29] *Emerich Coreth.* Metaphysik.— Innsbruck, 1964.— P. 82.
[30] Ten pat.— P. 82, 85—86.
[31] *Günther Pöltner.* Zu einer Phänomenologie des Fragens.— Freiburg i. Br., 1972; plg. *B. Weldenfels.* Das Sokratische Fragen.— Meisenheim a. Glan, 1961.— P. 147.
[32] *Helmut Kuhn.* Sokrates.— P. 196.— Tos pačios pažiūros yra ir M. Heideggeris sakydamas: „Kiekvienas dalyką atitinkąs klausimas jau yra tiltas į atsakymą. Esminiai atsakymai visados yra paskutinis klausimo žingsnis" (Was ist Metaphysik? — P. 40).
[33] *Emerich Coreth.* Metaphysik.— P. 96.
[34] *Walter Brugger.* Der Mensch, das fragende Wesen.— P. 28.
[35] Ten pat.— P. 28—29.
[36] Plg. *Karl Jaspers.* Philosophie.— P. 823—824.
[37] Plg. *Emerich Coreth.* Metaphysik.— P. 82—83.
[38] Plg. *Wilhelm Weischedel.* Philosophische Grenzgänge.— P. 137.
[39] *Plato.* Symposion, 204a—204d.
[40] Žodis „filosofija" iš tikro reiškia ne tiek pasiektos bei turimos išminties meilę, kiek jos kaip siekinio troškulį — lygiagrečiai su tokiais žodžiais, kaip „filargyria" (pinigo troškimas), „filotimia" (garbės troškimas), „filokalia" (grožio meilė). Štai kodėl Tukididas ir sakydina Pe-

riklį: „Filosofija yra bendra visų atėniečių savybė"; vadinasi, visi atėniečiai *trokšta* būti išmintingais, nors. Platono pažiūra, tik labai maža jų dalis esą pasiekę išminties (plg. *Richard Schäfer*. Wege zu einer ersten Philosophie.— Frankfurt a. M., 1964.— P. 16).

[41] *Fedor Tiutčev*. Stichotvorenija.— Leningrad, 1953.— P. 186.

[42] *Martin Heidegger*. Sein und Zeit.— P. 126—127.

[43] Ten pat.— P. 172.

[44] Ten pat.— P. 173.

[45] Ten pat.— P. 169.

[46] Ten pat.— P. 168.

[47] Ten pat.— P. 169.

[48] *N. Berdjaev*. O duchovnoj buržuaznosti // Putj.— Paris, 1926.— Nr. 3.— P. 3, 8—9.

[49] *Nicolas Berdiaeff*. De la Destination de l'Homme.— Paris, 1935.— P. 232.

[50] *N. Berdjaev*. O duchovnoj buržuaznosti.— P. 6.

[51] *Nicolas Berdiaeff*. De la Destination de l'Homme.— P. 232.

[52] *Martin Heidegger*. Sein und Zeit.— P. 126.

[53] *Nicolas Berdiaeff*. De l'Esclavage et de la Liberté de l'Homme.— Paris, 1946.— P. 206.

[54] *G. W. Hegel*. Vorlesungen über die Aesthetik // Sämtl. Werke / Hrsg. von H. Glockner.— Stuttgart, 1922.— T. 12.— P. 422—423.

[55] *Plato*. Theaitetos, 155c—156b.

[56] *Martin Heidegger*. Was ist das — die Philosophie? — P. 38.

[57] Ten pat.— P. 39.

[58] *Max Scheler*. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre.— P. 31.

[59] *Martin Heidegger*. Was ist Metaphysik?— P. 20.

[60] *Heinrich Rombach*. Die Gegenwart der Philosophie.— P. 28.

[61] *Karl Löwith*. Vorträge und Abhandlungen.— Stuttgart, 1966.— P. 262.

[62] Plg. *Plato*. Theaitetos, 154e—155c.

[63] Plg. *Pierre Aubenque*. Le Problème de l'Etre chez Aristote.— Paris, 1966.— P. 83.

[64] *Aurelius Augustinus*. Confessiones.— Lib. 10.— Cap. 8, 5.

[65] Ten pat.— Lib. 10.— Cap. 13, 2.

[66] Ten pat.— Lib. 10.— Cap. 16, 1.

[67] Ten pat.— Lib. 10.— Cap. 8, 5.

[68] Ten pat.— Lib. 10.— Cap. 17, 1.

[69] Plg. *Ingemar Düring*. Aristoteles.— P. 264.

[70] *Peter Wust*. Die Dialektik des Geistes // Gesammelte Werke.— Münster, 1965.— T. 3.— P. 248—249.

[71] *Peter Wust*. Der Mensch und die Philosophie // Gesammelte Werke.— Münster, 1965.— T. 4.— P. 345.

[72] *Peter Wust*. Die Dialektik des Geistes.— P. 245—246.

[73] *Peter Wust*. Weisheit und Heiligkeit // Gesammelte Werke.— Münster, 1966.— T. 10.— 439—440.

[74] Ten pat.— P. 438—439.

[75] *Peter Wust*. Briefe von und nach Frankreich // Gesammelte Werke.— Münster, 1967.— T. 9.— P. 450.

[76] *Peter Wust*. Die Dialektik des Geistes.— P. 250.

[77] Ten pat.— P. 248—249.

[78] Ten pat.— P. 250.

[79] *Wilhelm Weischedel—Helmut Gollwitzer*. Denken und Glauben.— P. 192.

[80] *Peter Wust.* Weisheit und Heiligkeit.— P. 428.
[81] Ten pat.— P. 437, 441.
[82] *Peter Wust.* Die Dialektik des Geistes.— P. 248.
[83] *Peter Wust.* Weisheit und Heiligkeit.— P. 247, 249.
[84] Plg. *Ingemar Düring.* Aristoteles.— P. 187, 464, 536.
[85] *Aurelius Augustinus.* Soliloquia.— Lib. 1.— Cap. 2.
[86] *Aurelius Augustinus.* De civitate Dei.— Lib. 11, cap. 18.
[87] Plg. *Fr. J. Kovach.* Die Aesthetik des Thomas von Aquin.— Berlin, 1961.— P. 148.
[88] *G. W. Leibniz.* Essais de théodicée sur la bonté de Dieu.— [1710].— Liv. 3, 416.
[89] *Peter Wust.* Die Dialektik des Geistes.— P. 251—252.
[90] *Josef Pieper.* Was heißt philosophieren? — München, 1948.— P. 72.
[91] Plg. *Ingemar Düring.* Aristoteles.— P. 473.
[92] *Josef Pieper.* Was heißt philosophieren? — P. 31.
[93] Ten pat.— P. 33.
[94] *Max Scheler.* Die Wissensformen und die Gesellschaft.— P. 85.
[95] *Josef Pieper.* Was heißt philosophieren? — P. 34.
[96] *Pico della Mirandola.* Über die Würde des Menschen.— Fribourg, [b. d.].— P. 55.
[97] *Sören Kierkegaard.* Einübung im Christentum.— Düsseldorf, 1951.— P. 234.
[98] *Heinz Heimsoeth.* Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik.— Stuttgart, [b. d.].— P. 93.
[99] Laikyti tam tikrą medžiagos kiekį būtybės individualumo pagrindu ir šį pagrindą perkelti net į žmogaus individualumą reiškia nesuvokti žmogiškojo asmens vienkartybės, o tuo pačiu jo vertės ir jo kaip tikslo savyje. Tai gali mums daug ką paaiškinti asmens santykiuose su viduramžių visuomene, kuri vad. „bendrojo gėrio (bonum commune)" dėlei gniuždė asmenį ligi sąžinės išprievartavimo net tikėjimo srityje. Todėl H. Mayeris ir kalba apie D. Scotą kaip apie filosofą, kuris „pralaužė Aristotelio ir Platono mąstyme vyravusį ir tomistines pažiūras apsunkinusį individo žeminimą bendrojo tipo naudai" ir tuo pagrindė „visiškai kitokį individo vertinimą" (*Hans Mayer.* Geschichte der abendländischen Weltanschauung.— Würzburg, 1956.— T. 3.— P. 284; plg. p. 185: „Individualybės pagrindas yra pats silpniausias taškas tomistinėje sistemoje").
[100] Plg. *Ernst Cassirer.* Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance.— Leipzig, 1927.
[101] *Plato.* Theaitetos, 173d—174c.
[102] *Peter Wust.* Die Dialektik des Geistes.— P. 249.
[103] *Peter Wust.* Briefe von und nach Frankreich.— P. 10.
[104] Ten pat.— P. 111.
[105] Ten pat.— P. 11.
[106] Plg. *Karl Pflegler.* Dialog mit Peter Wust // Briefe und Aufsätze.— Heidelberg, 1949.— P. 245.
[107] *Peter Wust.* Briefe von und nach Frankreich.— P. 119.
[108] Cit. *Karl Pflegler.* Dialog mit Peter Wust.— P. 268.
[109] Ten pat.— P. 245.
[110] Ten pat.— P. 268.
[111] Ten pat.— P. 245.
[112] *Leo Schestow.* Potestas clavium.— München, 1926.— P. 237.
[113] Plg. *Sören Kierkegaard.* Philosophische Brocken (pasakojimo ly-

timi apvilkta kritika dėsnio „de omnibus dubitandum est").— Düsseldorf, 1952.— P. 109—164.

[114] *Sören Kierkegaard.* Tagebücher.— T. 1.— P. 254.

[115] Ten pat.— P. 315.

[116] *Peter Wust.* Die Dialektik des Geistes.— P. 251—252.

[117] Plg. *G. W. Hegel.* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie // Sämtliche Werke.— T. 18.— P. 538; *Plato.* Theaitetos, 155c.

[118] Plg. *Sören Kierkegaard.* Philosophische Brocken.— P. 78—79.

[119] Ten pat.— P. 164.

[120] *Sören Kierkegaard.* Entweder — Oder.— T. 2.— P. 224.

[121] *Sören Kierkegaard.* Philosophische Brocken.— P. 79.

[122] *G. W. Hegel.* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.— P. 542.

[123] *José Ortega y Gasset.* Gott in Sicht. Betrachtungen.— Stuttgart, 1964.— P. 52—55.

[124] Plg. *Karl Marx.* Die Frühschriften.— Stuttgart, 1955.— P. 357.

[125] *René Descartes.* Oeuvres.— Paris, 1902.— T. 6.— P. 4.

[126] Plg. *Heinrich Rombach.* Substanz, System, Struktur // Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft.— Freiburg i. Br., 1965.— T. 1.— P. 422—423.

[127] *Gabriel Marcel.* Geheimnis des Seins.— Wien, 1952.— P. 485—486.

[128] *Sören Kierkegaard.* Tagebücher.— Düsseldorf, 1974.— T. 5.— P. 270.

[129] *Sören Kierkegaard.* Philosophische Brocken.— P. 153.

[130] Ten pat.— P. 163.

[131] Ten pat.— P. 79.

[132] Ten pat.— P. 164.

[133] *Peter Wust.* Die Dialektik des Geistes.— P. 251—252.

[134] Plg. *Sören Kierkegaard.* Philosophische Brocken.— P. 134—135.

[135] *Peter Wust.* Die Auferstehung der Metaphysik // Gesammelte Werke.— Münster, 1963.— T. 1.— P. 29.

[136] Plg. *Julius Stenzel.* Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles.— Darmstadt, 1961.— P. 189.

[137] Plg. *Albert Auer.* Leidenstheologie des Mittelalters.— Salzburg, 1947.

[138] *Henri de Lubac.* Aspects du Bouddhisme.— Paris, 1950.— P. 3.

[139] Plg. *Dieter Schlingloff.* Die Religion des Buddhismus.— Berlin, 1972.— T. 1.— P. 67.

[140] Ten pat.— T. 2.— P. 3—6.

[141] Šio ginčo turinį autorius platokai nagrinėja knygoje „Jobo drama".— Schweinfurt, 1950.

[142] Plg. *Friedrich Billicsich.* Das Problem des Uebels in der Philosophie des Abendlandes.— Wien, 1952—1959.— T. 1—3.

[143] Įtakingiausios viduriniais amžiais „paguodos knygos" yra buvusios: *Petrus Blois.* De duodecim utilitatibus tribulationum (XII—XIII šimtm. sankryžoje) ir *Johannes Dambach.* Consolatio theologiae (XIV šimtm.). Abi šios knygos yra M. S. Boecijaus „De consolatione philosophiae" pamėgdžiojimas.

[144] Pasak Tomo Akviniečio, protas negalįs kęsti nei iš esmės, nei atsitiktinai: „intellectus nec per se, nec per accidens passibilis est" (De Anima, III, 7).

[145] *S. Verchovskoj.* Pravoslavije i sovremennostj // Pravoslavije v žizni.— New York, 1953.— P. 22.

[146] *Grigorij Skovoroda.* Tvori.— Kiiv, 1961.— T. 1.— P. 532.

[147] *Alexandr M. Dobroliubov.* Iz knigi nevidimoj.— Moskva, 1905.— P. 183.
[148] *Vladimir Solovjev.* Sobranije sočinenij.— T. 8.— P. 179.
[149] *Simon Frank.* Die russische Weltanschauung.— Charlottenburg, 1926.— P. 12—13.
[150] Ten pat.— P. 11.
[151] *Nikolaj Berdiajew.* Der Sinn des Schaffens.— Tübingen, 1927.— P. 39.
[152] *N. Ogarev.* Izbrannyje socialno-političeskije i filosofskije proizvedenija.— Moskva, 1956.— T. 1.— P. 200.
[153] *Nikolaj Berdjaev.* Istoki i smysl russkogo kommunizma.— Paris, 1955.— P. 24.
[154] *N. Ogarev.* Izbrannyje...— P. 316.
[155] *S. Frank.* Filosofija Gegelja // Putj.— Paris, 1932.— Nr. 34.— P. 46—47.
[156] *I. Iljin.* Religioznyj smysl filosofiji.— Paris, 1925.— P. 42.
[157] Ten pat.— P. 41.
[158] Ten pat.— P. 69.
[159] *I. Iljin.* Wesen und Eingenart der russischen Kultur.— Affaltern a. A., 1944.— P. 86.
[160] *Karl Marx—Friedrich Engels.* Werke.— Berlin, 1962.— T. 3.— P. 31.
[161] *Kendziuro Janagida.* Progress filosofiji i razvitije istoriji // Voprosy filosofiji.— Moskva, 1963.— Nr. 5.— P. 86; plg. *Howard Selsam.* Revolution der Philosophie.— Berlin, 1959.— P. 12.
[162] *Karl Marx.* Die Frühschriften.— P. 245.
[163] *Karl Marx—Friedrich Engels.* Werke.— Berlin, 1957.— T. 1.— P. 99.
[164] Ten pat.— T. 3.— P. 28.
[165] Ten pat.— T. 20.— P. 452.
[166] Ten pat.— T. 3.— P. 28.
[167] *Karl Marx.* Die Frühschriften.— P. 274.
[168] *Karl Marx—Friedrich Engels.* Werke.— T. 1.— P. 390.
[169] Ten pat.— T. 1.— P. 343.
[170] Ten pat.— T. 1.— P. 391.
[171] Ten pat.— T. 3.— P. 7.
[172] Ten pat.— T. 1.— P. 344.
[173] *A. I. Herzen.* Ausgewählte philosophische Schriften.— Moskau. 1949.— P. 351—352.
[174] *Karl Marx—Friedrich Engels.* Werke.—T. 3.— P. 31.
[175] Ten pat.— T. 1.— P. 6.
[176] *Nikolaj Berdjajew.* Das Ich und die Welt der Objekte.— Darmstadt, 1952.— P. 28.
[177] *Vladimir Solovjev.* Sobranije sočinenij.— T. 2.— P. 385—386.
[178] *V. G. Belinskij.* Polnoje sobranije sočinenij.— Moskva, 1956.— T. 12.— P. 23.

Antras skyrius

FILOSOFIJOS ESMĖ

[1] Plg. *Pierre Aubenque.* Le problème de l'Etre chez Aristote.— P. 35—44; *Ingemar Düring.* Aristoteles.— P. 113—117, 587.

[2] *Nikolaj Berdjajew.* Der Sinn des Schaffens.— Tübingen, 1927.— P. 11. Tos pačios pažiūros yra ir M. Heideggeris. „Filosofija,— sako jis,— yra persekiojama baimės netekti pagarbos bei vertės, jei ji nesanti mokslas. Tai laikoma trūkumu, prilygstančiu nemoksliškumui"; todėl filosofija buvojanti „nuolatinėje bėdos būklėje ir mėginanti pateisinti savą buvojimą mokslų akivaizdoje" (*Über den Humanismus.— Frankfurt a. M.*, 1949.— P. 6).

[3] *Jeanne Hersch.* Illusion: *Der Weg der Philosophie.*— München, 1956.— P. 11.

[4] *Nikolaj Berdjajew.* Das Ich und die Welt der Objekte.— P. 26—27.

[5] Plg. *Nikolaj Berdjajew.* Der Sinn des Schaffens.— P. 15—19.

[6] Ten pat.— P. 19.

[7] *Nikolaj Berdjajew.* Das Ich und die Welt der Objekte.— P. 26.

[8] Ten pat.— P. 27.

[9] *Edmund Husserl.* Philosophie als strenge Wissenschaft // Logos: Zeitschrift für Kulturphilosophie.— Berlin, 1911.— T. 1.— P. 289—340. Naujas šios studijos leidimas, paruoštas W. Szilasi'o su jo paaiškinimais ir užbaigos žodžiu, yra išėjęs Frankfurt a. M., 1965; čia jį ir cituojame.

[10] *Edmund Husserl.* Philosophie als strenge Wissenschaft.— P. 7.

[11] Ten pat.— P. 8.

[12] Ten pat.— P. 9—10.

[13] Ten pat.— P. 10; plg. p. 67.

[14] Ten pat.— P. 12.

[15] Ten pat.— P. 66.

[16] Ten pat.— P. 67.

[17] *Wilhelm Szilasi.* „Nachwort" cituojamos studijos.— P. 88.

[18] *Leo Schestow.* Potestas clavium.— P. 316—317.

[19] Husserliana / Hrsg. von W. Biemel.— Haag, 1954.— T. 6.— P. 508.

[20] *Wilhelm Szilasi.* Nachwort.— P. 87.

[21] *Nikolaj Popovskij.* Izbrannyje proizvedenija russkich myslitelej 2-roj poloviny XVIII veka.— Moskva, 1952.— T. 1.— P. 87—89.

[22] *Karl Jaspers.* Philosophie.— P. 113.

[23] Plg. *Joseph Meurers.* Metaphysik und Naturwissenschaft.— Darmstadt, 1976.— P. 34—42.

[24] Ten pat.— P. 35.

[25] Ten pat.— P. 36.

[26] Plg. *Ingemar Düring.* Aristoteles.— P. 514—515.

[27] Cit. ten pat.— P. 516.

[28] *Heinrich Rombach.* Substanz, System, Struktur.— T. 1.— P. 27.

[29] *Max Scheler.* Die Wissensformen und die Gesellschaft.— P. 87.

[30] *Karl Jaspers.* Philosophie.— P. 281.

[31] Plg. ten pat.— P. 272—279.

[32] Cit. *Ingemar Düring.* Aristoteles.— P. 273.

[33] Ten pat.— P. 272.

[34] *Edmund Husserl.* Philosophie als strenge Wissenschaft.— P. 8.

[35] *Joseph Meurers.* Metaphysik und Naturwissenschaft.— P. 34.

[36] Ten pat.— P. 35.

[37] Plg. *Walter E. Ehrhardt.* Philosophiegeschichte und geschichtlicher Skeptizismus. Untersuchungen zur Frage: Wie ist Philosophiegeschichte möglich? — Bern, 1967.

[38] Plg. *Gerhard Frey.* Philosophie und Wissenschaft.— Stuttgart, 1970.— P. 91.

[39] Tas pat pasakytina ir apie E. Husserlį, apie kurį šiuo atžvilgiu būdingai rašo viena buvusi jo mokinė: „Skaitydamas filosofijos istorijos paskaitas, Husserlis atsekdavo ar bent tikėjosi atsekąs savo paties pažiūrų užuomazgas ligi pat senovės ir paskui jas išvystydavo" (*Gerda Walter*. Zum anderen Ufer.— Remagen, 1960.— P. 208).

[40] *Wilhelm Dilthey*. Einleitung in die Geisteswissenschaften.— Stuttgart, 1962.— T. 1.— P. 380.

[41] Plg. *Max Scheler*. Die Wissensformen und die Gesellschaft.— P. 85—91; Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre.— P. 14—26.

[42] *Max Scheler*. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre.— P. 22—23.

[43] Plg. *Eduard Spranger*. Lebensformen.— Halle a. d. S., 1914.

[44] Plg. *H. Fischer*. Erlebnis und Metaphysik: Zur Psychologie des metaphysischen Schaffens.— München, 1928.

[45] Plg. *Karl Jaspers*. Psychologie der Weltanschauungen.— Berlin, 1919.

[46] *Nicolas Berdiaeff*. De la Destination de l'Homme.— Paris, 1935.— P. 17.

[47] *Martin Heidegger*. Einführung in die Metaphysik.— P. 9.

[48] *José Ortega y Gasset*. Dos prologos (antrasis): A una historia de la filosofia.— Madrid, 1944.— P. 177.

[49] *Martin Heidegger*. Einführung in die Metaphysik.— P. 33, 20.

[50] Ten pat.— P. 20.

[51] Cit. *Ingemar Düring*. Aristoteles.— P. 262.

[52] *Martin Heidegger*. Was ist Metaphysik? — P. 23.

[53] *Max Scheler*. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre.— P. 35.

[54] *Martin Heidegger*. Was ist Metaphysik?— P. 23.

[55] *Karl Jaspers*. Philosophie.— P. 110.

[56] *Nikolaj Berdjajew*. Der Sinn des Schaffens.— P. 18.

[57] *Karl Jaspers*. Einführung in die Philosophie.— P. 11.

[58] *Plato*. Theaitetos, 155c—156b.

[59] *Nikolaj Berdjajew*. Das Ich und die Welt der Objekte.— P. 39, 41.

[60] *Martin Heidegger*. Was ist Metaphysik? — P. 22.

[61] *Karl Jaspers*. Philosophie.— P. 231.

[62] Ten pat.— P. 232.

[63] Ten pat.— P. 234.

[64] Plg. *Helmut Gollwitzer—Wilhelm Weischedel*. Denken und Glauben.

[65] Ten pat.— P. 146.

[66] *Karl Jaspers*. Philosophie.— P. 281.

[67] *Max Scheler*. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre.— P. 17.

[68] Ten pat.— P. 34; plg. taip pat „Die Wissensformen und die Gesellschaft".— P. 86—87.

[69] *Nikolaj Berdjajew*. Das Ich und die Welt der Objekte.— P. 115; kitoje to paties veikalo vietoje Berdiajevas sako: „Filosofija nepakenčia kaimenės" (p. 32).

[70] *Max Scheler*. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre.— P. 32.

[71] *Max Scheler*. Die Wissensformen und die Gesellschaft.— P. 86.

[72] *Max Scheler*. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre.— P. 32.

[73] Ten pat.— P. 134.
[74] *Sören Kierkegaard.* Tagebücher.— T. 1.— P. 113.
[75] *Karl Marx.* Die Frühschriften.— P. 7.
[76] *Karl Jaspers.* Philosophie.— P. 249.
[77] Ten pat.— P. 247—248.
[78] H. Rombachas vadina šią filosofiją „funkcijos ontologija" kaip prieštarą „substancijos ontologijai"; plg. *Heinrich Rombach.* Substanz, System, Struktur.— T. 1.— P. 11—56; T. 2.— P. 469—523.
[79] *Wilhelm Szilasi.* Wissenschaft als Philosophie.— Zürich, 1945.— P. 9.
[80] Plg. *Heinrich Rombach.* Substanz, System, Struktur.— T. 1.— P. 31.
[81] *Peter J. Tschaadajew.* Philosophische Briefe // Östliches Christentum.— München, 1925.— T. 1.— P. 9.
[82] *Max Scheler.* Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre.— P. 34.— Beveik pažodžiui pakartoja tai ir M. Heideggeris: „Jei filosofija paiso savo esmės, ji iš viso nežengia priekin. Ji tripena vietoje, apmąstydama vis tą patį. Pažanga, vadinasi, žengimas tolyn nuo šios vietos, yra klaida, kuri eina paskui mąstymą tarsi jo paties metamas šešėlis" (*Martin Heidegger.* Über den Humanismus.— P. 23). Ir kitoje vietoje: „Todėl visi gilūs (wesentlichen) mąstytojai sako vis tą patį" (p. 47).
[83] Plg. *Georg Simmel.* Hauptprobleme der Philosophie.— Berlin, 1964.— P. 28—29.
[84] *Karl Jaspers.* Philosophie.— P. 226.— Mokslo visuma, pasak Jasperso, gali būti ir nepaisoma, perkeliant ją į ateitį ir prileidžiant, kad ji glūdinti pažangos begalybėje; tuo tarpu *filosofijoje* „visuma turi būti kiekvieną sykį *dabartinė*, kadangi nėra visumos apskritai"; todėl „kiekvienas statosi savą visumą, kuri yra *jam* visuma" (ten pat, p. 227).
[85] Pažangos klausimą filosofijoje apžvelgia: *L. Brunschvicg.* Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale.— Paris, 1927; *H. Plessner.* Gibt es einen Fortschritt in der Philosophie? // Studia philosophica.— 1947.— T. 7; *L. Oeing-Hanhoff.* Über den Fortschritt der Philosophie // Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt.— München, 1964.
[86] *Karl Jaspers.* Philosophie.— P. 243.
[87] Ten pat.— P. 241.
[88] Ten pat.— P. 240.
[89] Ten pat.— P. 179.
[90] *Étienne Gilson.* Le philosophe et la théologie.— Paris, 1960.— P. 11.
[91] Plg. *Wilhelm Weischedel.* Philosophische Grenzgänge.— P. 135.
[92] Plg. *Ingemar Düring.* Aristoteles.— P. 64—69.
[93] *Hans-Georg Gadamer.* Wahrheit und Methode.— Tübingen, 1975.— P. 451.
[94] Ten pat.— P. XVIII—XIX.
[95] *Emilio Betti.* Die Hermeneutik als allgemeine Methode der Geisteswissenschaften.— Tübingen, 1972.— P. 8.
[96] *Hans Sedlmayr.* Über das Interpretieren von Werken der bildenden Kunst // Interpretation der Welt.— P. 352.
[97] *Romano Guardini.* Sprache—Dichtung—Deutung.— Würzburg, 1962.— P. 171.
[98] Ten pat.— P. 161.
[99] *Heinrich Rombach.* Substanz, System, Struktur.— T. 1.— P. 46.
[100] Ten pat.— P. 47.

[101] Šiuo atžvilgiu būdingai pastebi H. G. Gadameris, kad „mens auctoris nėra jokis galimas mastas meno veikalo reikšmei nustatyti", kadangi „meno kūrinio patyrimas iš principo visados peržengia kiekvieną subjekyvų aiškinimo akiratį, vis tiek, ar šis būtų paties menininko, ar menu besigėrinčiojo" (ten pat, p. XIX).

[102] *I. V. Kirejevskij*. Polnoje sobranije sočinenij.— Moskva, 1910.— T. 2.— P. 219.

[103] *Hans Sedlmayr*. Über das Interpretieren von Werken der bildenden Kunst.— P. 352.

[104] *Emilio Betti*. Die Hermeneutik als allgemeine Methode der Geisteswissenschaften.— P. 28.

[105] Ten pat.— P. 13; plg. p. 19.

[106] *Hans Sedlmayr*. Die Entstehung der Kathedrale.— Zürich, 1950.— P. 195, 95—166, 304—327.

[107] *Heinrich Rombach*. Substanz, System, Struktur.— T. 2.— P. 503.

[108] Pastarojo meto filosofinėje raštijoje jau randame net ir daugiau ar mažiau sąmoningų pastangų žvelgti į filosofiją kaip interpretaciją. Sakysime: R. Guardini'o 80-ties metų amžiaus sukakčiai išleistas veikalas yra pavadintas „Pasaulio interpretacija — Interpretation der Welt" (1965), pastebint, kad Guardini esąs „interpretas ne tik žodžio, bet ir pasaulio" (p. 9); H. Rombachas, gretindamas filosofiją su mokslu, teigia, kad „mokslas vadovaujasi tik daiktu — niekuo kitu, tuo tarpu filosofija <...> turi tenkintis grynomis interpretacijomis" (Substanz, System, Struktur.— T. 1.— P. 29); H. G. Gadameris mėgina teikti net filosofinės hermeneutikos apybraižą, atkreipdamas mūsų dėmesį į tai, kad filosofijoje, kaip ir mene, „supratimas visados yra interpretavimas, o interpretavimas yra išraiškinė supratimo lytis"; kitaip sakant, „interpretavimas nėra supratimui pridurtinis ir atsitiktinis veiksmas": pats supratimas vyksta interpretavimo būdu (Wahrheit und Methode.— P. 291).

[109] Jau tai, kad yra tik *viena* žmogiškoji logika ir kad ji leidžiasi būti suimama net į matematines formules (matematika atsiremia į logiką, o ne atvirkščiai), rodo, jog mąstymo dėsniai yra kilę ne iš žmogiško apsisprendimo *laisvės*, o iš žmogiškosios prigimties *būtinybės*, todėl tegali būti tiriami, o ne interpretuojami. Todėl ir logika kaip žinijos sandas nėra filosofija, o mokslas: užtat ji ir yra *tik viena*. „Mintis, kad galėtų būti daugybė įvairių logikų (kaip kad esama daugybės įvairių metafizikų.— Mc.), jau iš anksto laikytina nesąmone... Mąstant apie įvairias logikos rūšis, jau remiamasi ir naudojamasi logika, savaime prileidžiant, kad tik ši viena logika yra galiojanti. Kitaip įvairių logikų apmąstymas netektų prasmės" (H. Rickert, cit. *Michael Hochgesang*. Mythos und Logik im 20. Jahrhundert.— München, 1965.— P. 114—115).

[110] Plg. Filosofskaja enciklopedija.— Moskva, 1967.— T. 4.— P. 142; išsamiau apie tai plg. *Jan Kocka*. Der ontologische und gnoseologische Aspekt der Seinskategorie // Das dialektische Gesetz.— Bratislava, 1964.— P. 209—227.

[111] Plg. *Harald Holz*. Transzendentalphilosophie und Metaphysik: Studien über Tendenzen in der heutigen philosophischen Grundlagenproblematik.— Mainz, 1966.— P. 220.

[112] *Martin Heidegger*. Vom Wesen des Grundes.— Frankfurt a. M., 1949.— P. 5.

[113] *Martin Heidegger*. Was ist Metaphysik? — P. 38.

[114] Plg. *Johannes B. Lotz*. Das Urteil und das Sein.— Pullach bei München, 1957.— P. 54, 105—106.

[115] *Gabriel Marcel.* Gegenwart und Unsterblichkeit (metafiziniai dienoraščiai 1937—1951).— P. 23.

[116] Ten pat.— P. 24.

[117] *Martin Heidegger.* Was ist Metaphysik? — P. 37—38.

[118] *Martin Heidegger.* Sein und Zeit.— P. 12.

[119] *Emil Coreth.* Metaphysik als Aufgabe // Aufgaben der Philosophie.— Innsbruck, 1958.— P. 13; plg. *Johannes B. Lotz.* Sein und Existenz.— Freiburg i Br., 1965.— P. 318.

[120] Plg. *Martin Heidegger.* Vom Wesen der Wahrheit.— Frankfurt a. M., 1949.— P. 24—25; *Joseph Möller.* Wahrheit als Problem.— München, 1971.— P. 96—98.

[121] Plg. *Joseph Möller.* Wahrheit als Problem.— P. 105—123.

[122] Tokioje aklavietėje, atrodo, yra atsidūręs ir M. Heideggerio mąstymas *tiesos* atžvilgiu. Klausdamas tiesos esmės, Heideggeris pastebi, esą šiam klausimui nerūpi, ar tiesa yra „mokslinio tyrimo, ar meninio apipavidalinimo, ar mąstančiojo susitelkimo, ar kultinio tikėjimo tiesa" (Vom Wesen der Wahrheit.— P. 5). Kitaip sakant, mokslinė, meninė, filosofinė ir religinė tiesa turinti tą pačią esmę, nes esmės klausimas, pasak Heideggerio, „žvelgia tik į viena: kas žymi kiekvieną „tiesą" kaip tiesą" (t. p.). Užtat Heideggeris ir daro labai abejotiną išvadą: „Tiesos esmė atsiskleidžia kaip laisvė" (p. 12, 18). Tai betgi tinka *visu plotu* tik tikėjimo tiesai: tačiau *tik iš dalies* tai tinka meninei ir filosofinei tiesai; ir tai *visiškai* netinka mokslinei tiesai, kurios esmė atsiskleidžia tik kaip būtinybė verčiamojo žinojimo pavidalu. Mokslinėje tiesoje laisvės nėra ir negali būti, kaip jos nėra mokslo tiriamajame objekte. *Kur tiesa atsiskleidžia kaip laisvė, ten tyrimas yra neįmanomas,* tuo pačiu yra neįmanomas nė mokslas.

[123] Tokios šiandien gana ryškiai išsivysčiusios filosofinės šakos, kaip „kalbos filosofija", „meno filosofija", „technikos filosofija", „ūkio filosofija", net „pinigo filosofija" (G. Simmel), jeigu jos nėra tik filosofiškai apmestas nevykęs specialaus mokslo pakaitalas, sudaro iš esmės ne ką kita, kaip minėtus *atžvilginius* būtybės visumos apmatus: jos visos žvelgia į būtybės visumą tam tikru žvilgsniu ir todėl anaiptol nepatvirtina pažiūros, esą ir filosofija galėtų būti paskirstyta į atskiras darbo sritis bei dalis ir kad filosofas galėtų atsidėti kuriai skirtingai sričiai ar daliai, nenustodamas būti filosofas. Yra kaip tik priešingai.

Trečias skyrius

FILOSOFIJOS PRASMĖ

[1] *Martin Heidegger.* Vom Wesen der Wahrheit.— P. 24.

[2] *Martin Heidegger.* Was ist das — die Philosophie? — P. 33.

[3] Cit. *Richard Wisser.* Heidegger im Gespräch.— P. 74.

[4] Plg. *Martin Heidegger.* Platons Lehre von der Wahrheit.— Bern, 1947; Kant und das Problem der Metaphysik.— Frankfurt a. M., 1951; Nietzsche.— Pfullingen, 1961.

[5] *Johannes B. Lotz.* Sein und Existenz.— P. 97.— Jau 1929 m. filosofų susitikime Davose (Šveicarijoje), *svarstant Kanto santykį* su metafizika, M. Heideggeris prieštaravo jo įrikiavimui į egzistencijos filosofų eilę ir tai vėliau ne sykį pakartojo (plg. *Fritz Heinemann.* Existenzphilosophie — lebeding oder tot? — Stuttgart, 1954), atsiribodamas

tiek nuo J. P. Sartre'o, tiek nuo K. Jasperso (plg. *Otto Pöggeler*. Der Denkweg Martin Heideggers.— Pfullingen, 1963.— P. 169—170).

[6] *Martin Heidegger*. Was ist Metaphysik? — P. 12, 15; plg. „Vom Wesen des Grundes".— P. 39.— Išnaša 59.

[7] Plg. *Otto Pöggeler*. Der Denkweg Martin Heideggers.— P. 163—188.

[8] *Martin Heidegger*. Holzwege.— Frankfurt a. M., 1950.— P. 3.

[9] *Martin Heidegger*. Sein und Zeit.— P. 437.

[10] *Martin Heidegger*. Was ist Metaphysik? — P. 10.

[11] Ten pat.— P. 11.

[12] *Martin Heidegger*. Über den Humanismus.— P. 26.

[13] *Martin Heidegger*. Platons Lehre von der Wahrheit.— P. 41.

[14] Ten pat.— P. 42, 46.

[15] Ten pat.— P. 44—54.

[16] Ten pat.— P. 48.

[17] Ten pat.— P. 51.

[18] Ten pat.— P. 50.

[19] *Martin Heidegger*. Holzwege.— P. 244.

[20] Ten pat.— P. 245.

[21] Plg. *Martin Heidegger*. Zur Seinsfrage.— P. 35.

[22] *Martin Heidegger*. Was ist Metaphysik? — P. 17.

[23] *Martin Heidegger*. Über den Humanismus.— P. 18.

[24] Plg. *Martin Heidegger*. Was ist Metaphysik? — P. 17.

[25] Plg. *Martin Heidegger*. Zur Seinsfrage.— P. 35.

[26] Plg. *Martin Heidegger*. Was ist Metaphysik?— P. 11.— Filosofijos suskilimą į šakas (Disciplinen) — į etiką, logiką, fiziką — Heideggeris regi taip pat Platono mokykloje ir laiko šį suskilimą prasidedančiu Vakarų mąstymo nuosmukiu: „Šios šakos atsirado tuo metu, kai mąstymas virto „filosofija", filosofija — mokslu (episteme), o mokslas — mokyklos reikalu bei mokykliniu užsiėmimu. Šitaip suprastos filosofijos eigoje kyla mokslas, bet dingsta mąstymas" (Über den Humanismus.— P. 39). Mokslas mąstymo atstoti negalįs, nes „mokslas nemąsto" (cit. *Richard Wisser*. Heidegger im Gespräch.— P. 71). Todėl mokslo valdomame istorijos tarpsnyje ir tegalima skelbti, kaip tai darė Nietzsche, kad „Dievas yra miręs". Tačiau Nietzsche klydęs,— čia slypi jo nesuvokimas nihilizmo esmės,— manydamas, esą mokslo tarpsnyje galima eiti Dievo ieškotų. Mokslo valdomos istorijos žmonės „nebegali ieškoti, kadangi nebegali mąstyti. Vieši stoviniuotojai (čia Heideggeris turi galvoje Nietzsche's minimą rinkos minią.— *Mc.*) panaikino mąstymą, pakeisdami jį plepalu" (Holzwege.— P. 246). Vienintelis ieškotojas ir todėl mąstytojas esąs anasai Nietzsche's *pamišėlis*, kuris šaukęs, kad Dievas mirė. „O galgi ten iš tikro šaukė mąstytojas *de profundis*?"— klausia Heideggeris (t. p.).

[27] Ten pat.— P. 12.

[28] Ten pat.— P. 19.

[29] Ten pat.— P. 8.

[30] *Martin Heidegger*. Über den Humanismus.— P. 31.

[31] *Martin Heidegger*. Was ist Metaphysik?— P. 8.

[32] Ten pat.— P. 8; plg. *Über den Humanismus*.— P. 41.

[33] *Martin Heidegger*. Zur Seinsfrage.— P. 36.

[34] Ten pat.— P. 35.

[35] Ten pat.— P. 36.

[36] *Fritz Heinemann*. Existenzphilosophie — lebendig oder tot? — P. 95.

[37] *Leo Gabriel.* Existenzphilosophie: Von Kierkegaard zu Sartre.— Wien, 1951.— P. 127.

[38] Cit. *Richard Wisser.* Heidegger im Gespräch.— P. 76.

[39] *Fritz Heinemann.* Existenzphilosophie — lebendig oder tot?— P. 91.

[40] *Martin Heidegger.* Einführung in die Metaphysik.— P. 14.

[41] *Otto Pöggeler.* Der Denkweg Martin Heideggers.— P. 163.

[42] Būdingas tokios tamsios nuojautos pavyzdys gali būti Heideggerio vartojamas žodis „Wesen" veiksmažodine prasme. Metafizinėje kalboje šis žodis reiškia „esmę", kartais „būtybę" (ypač gyvąją). Seniau betgi jis reiškė „vietą", kur kas nors pasilieka, arba „buveinę" (plg. *Hermann Paul.* Deutsches Wörterbuch.— Halle a. d. S., 1935.— P. 651). Heideggeris kaip tik grįžta į šią senąją prasmę ir labai dažnai vartoja žodį „Wesen" veiksmažodine prasme, vadinasi, prasme daiktavardžio, padaryto iš veiksmažodžio „wesen", kurio yra išlikusi tik vienaskaitos trečiojo asmens lytis „west", lietuviškai galima išversti žodžiu „buvoja". Pastaruosiuose Heideggerio raštuose ši veiksmažodinė prasmė prasikiša vis dažniau, taip kad tokie jo posakiai, kaip „das Wesen der Wahrheit", „das Wesen des Seins" darosi dviprasmiai: nežinia, ar jais Heideggeris nusako tiesos ir būties esmę, ar kalba apie tiesos ir būties *buvojimą* ir net *buveinę.* Senųjų konkretinių žodžių suabstraktinimas yra gal pats būdingiausias Heideggerio kalbos bruožas, padaręs šią kalbą dvelkiančią senoviniu pirmykštumu, apsunkinančiu pagauti tikrąją jos prasmę.

[43] *Otto Pöggeler.* Der Denkweg Martin Heideggers.— P. 158.

[44] *Martin Heidegger.* Sein und Zeit.— P. 11.

[45] *Martin Heidegger.* Vom Wesen der Wahrheit.— P. 23.

[46] Ten pat.— P. 22.

[47] *Martin Heidegger.* Über den Humanismus.— P. 12.

[48] *Martin Heidegger.* Vom Wesen des Grundes.— P. 5; plg. Sein und Zeit.— P. 4; Zur Seinsfrage.— P. 38.

[49] *Martin Heidegger.* Über den Humanismus.— P. 22.

[50] *Martin Heidegger.* Vom Wesen des Grundes.— P. 46—47.

[51] Ten pat.— P. 5.

[52] *Martin Heidegger.* Einführung in die Metaphysik.— P. 18.

[53] *Martin Heidegger.* Was ist Metaphysik? — P. 40; plg. Zur Seinsfrage.— P. 40.

[54] Ten pat.— P. 41.

[55] Ten pat.— P. 46.

[56] Ten pat.— P. 41.

[57] *Martin Heidegger.* Zur Seinsfrage.— P. 38.

[58] *Martin Heidegger.* Was ist Metaphysik? — P. 44.

[59] Ten pat.— P. 41.

[60] *Martin Heidegger.* Zur Seinsfrage.— P. 38.

[61] *Martin Heidegger.* Über den Humanismus.— P. 19; plg. p. 24.

[62] *Martin Heidegger.* Sein und Zeit.— P. 38.

[63] *Martin Heidegger.* Zur Seinsfrage.— P. 37; plg. p. 40.

[64] *Martin Heidegger.* Über den Humanismus.— P. 37; plg. p. 40.

[65] *Martin Heidegger.* Was ist Metaphysik? — P. 32.

[66] *Martin Heidegger.* Vom Wesen des Grundes.— P. 18.

[67] Ten pat.— P. 19.

[68] Ten pat.— P. 15.

[69] *Martin Heidegger.* Was ist Metaphysik? — P. 41.

[70] *Martin Heidegger.* Vom Wesen des Grundes.— P. 47.

[71] *Martin Heidegger.* Einführung in die Metaphysik.— P. 18.— Filosofijos tikslas ir tuo pačiu jos užbaiga (eschaton) yra *būtis.* Šia prasme galima sutikti su Heideggeriu, kai jis sako, kad „pati būtis kaip lemtingoji (geschickliches) yra savyje eschatologinė"; todėl esama „būties eschatologijos". Tuo Heideggeris grindžia graikų būties įžvalgų reikšmę, kurios kaip pradinės pasilieka ir net apsprendžia tolimesniąsias, kadangi tikslas visados yra *pradžioje,* nors ir būtų įvykdomas tik *pabaigoje.* Jei tad mąstome būtį eschatologiškai, tai reikia „buvusios praeities laukti būsimojoje ateityje ir mokytis šiuo būdu apmąstyti tai, kas praėjo, ir tai, kas ateis" (Holzwege.— P. 301—302).

[72] Plg. ten pat.— P. 21.

[73] Ten pat.— P. 21—22.

[74] Ten pat.— P. 22—23.

[75] Ten pat.— P. 2—3.

[76] *Martin Heidegger.* Sein und Zeit.— P. 6.

[77] *Plato.* Sophistes, 242a—243a.

[78] *Martin Heidegger.* Was ist Metaphysik? — P. 41.

[79] *Martin Heidegger.* Über den Humanismus.— P. 38.

[80] Ten pat.— P. 20.

[81] *Martin Heidegger.* Was ist Metaphysik? — P. 42.

[82] Ten pat.— P. 7.

[83] *Martin Heidegger.* Über den Humanismus.— P. 19.

[84] *Fritz Heinemann.* Existenzphilosophie — lebendig oder tot? — P. 90.

[85] *Martin Heidegger.* Über den Humanismus.— P. 43.

[86] *Martin Heidegger.* Zur Seinsfrage.— P. 16.

[87] *Martin Heidegger.* Was ist Metaphysik? — P. 20.

[88] Ten pat.— P. 21.

[89] Plg. *S. Thomas Aquinas.* De ente et essentia.— Cap. 6.

[90] *Martin Heidegger.* Über den Humanismus.— P. 19.

[91] Plg. *Johannes B. Lotz.* Sein und Existenz.— P. 97—119, 174—203; *Max Müller.* Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart.— Heidelberg, 1964.— P. 63—72; *Walter Schulz.* Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik.— Pfullingen, 1957.— P. 45—58; *Gustav Siewerth.* Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger.— Einsiedeln, 1959.— P. 361—381; *Franz-Maria Sladeczek.* Ist das Dasein Gottes beweisbar? Wie steht die Existenzphilosophie Martin Heideggers zu dieser Frage? — Würzburg, 1967.— P. 71—72; *Bernhard Welte.* Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers // Innerlichkeit und Erziehung.— Freiburg i. Br., 1964.— P. 177—192.

[92] *Martin Heidegger.* Über den Humanismus.— P. 37.— Tas pat ir *kitoje vietoje:* „Ontologinė žmogaus buvojimo pasaulyje interpretacija nesprendžia nei teigiamai, nei neigiamai apie būtį ryšium su Dievu" (Vom Wesen des Grundes.— P. 36.— Išnaša 56).

[93] *Martin Heidegger.* Vom Wesen des Grundes.— P. 42.

[94] Plg. *Martin Heidegger.* Sein und Zeit.— P. 52 ir t.

[95] *Martin Heidegger.* Vom Wesen des Grundes.— P. 21.

[96] Ten pat.— P. 22.

[97] Ten pat.— P. 34.

[98] Ten pat.— P. 21; plg. p. 34.

[99] Ten pat.— P. 42—43.

[100] Ten pat.— P. 42.

[101] Ten pat.— P. 43.

[102] *Fritz-Joachim von Rintelen.* Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart.— Meisenheim-Glan, 1951.— P. 275.

[103] *Martin Heidegger.* Was ist Metaphysik?— P. 8.
[104] *Martin Heidegger.* Über den Humanismus.— P. 19.
[105] *Otto Pöggeler.* Der Denkweg Martin Heideggers.— P. 161.
[106] *Martin Heidegger.* Vom Wesen des Grundes.— P. 49.
[107] Ten pat.— P. 46.
[108] Ten pat.— P. 40.
[109] *Martin Heidegger.* Zur Seinsfrage.— P. 30; plg. *Otto Pöggeler.* Der Denkweg Martin Heideggers.— P. 179.
[110] *Martin Heidegger.* Identität und Differenz.— P. 62; būties suliejimą su būtybe Heideggerio filosofijoje kelia aikštėn ir *Johannes Michael Hollenbach.* Sein und Gewissen: Eine Begegnung zwischen Martin Heidegger und thomistischer Philosophie.— Baden-Baden, 1954.— P. 58—80.
[111] *Martin Heidegger.* Über den Humanismus.— P. 42.
[112] *Otto Pöggeler.* Der Denkweg Martin Heideggers.— P. 184.
[113] *Martin Heidegger.* Über den Humanismus.— P. 19—20.
[114] Plg. *Otto Pöggeler.* Der Denkweg Martin Heideggers.— P. 164.
[115] *Martin Heidegger.* Über den Humanismus.— P. 36—37.
[116] Ten pat.— P. 19.
[117] *Walter Strolz.* Der denkerische Weg Martin Heideggers // Stimmen der Zeit.— München, 1969.— Nr. 9.— P. 185.
[118] *Martin Heidegger.* Was ist Metaphysik? — P. 21.
[119] Ten pat.— P. 29.
[120] Ten pat.— P. 31.
[121] *Karl Jaspers.* Philosophie.— P. 677.
[122] Ten pat.— P. 850; moralines Jasperso filosofijos versmes arba jo bandymą metafiziką pagrįsti morale savo knygoje sklaido *Dr. Juozas Girnius.* Karl Jasperso egzistencinė metafizika // Laisvė ir būtis.— Brooklyn, 1953.— P. 83—93.
[123] *Caspar Nink.* *Philosophische Gotteslehre.*— München, 1948.— P. 84.
[124] Plg. *Max Scheler.* Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik.— Bern, 1954.— P. 66—101.
[125] *Karl Jaspers.* Philosophie.— P. 797.
[126] Ten pat.— P. 788.
[127] *Dr. Juozas Girnius.* Laisvė ir būtis.— P. 113.
[128] *Fedor Tiutčev.* Stichotvorenija.— P. 109.
[129] *Ernst Cassirer.* Philosophie der symbolischen Formen.— Berlin, 1923.— T. 1.— P. 42.— K. Jasperso šifrai pirmiau *būna,* o tik paskiau *reiškia,* kadangi kiekvienas jau esąs dalykas, kaip sakyta, gali tapti šifru. Tačiau kaip tik todėl šie šifrai ir yra psichologinio ar moralinio, bet ne ontologinio pobūdžio: į juos kreipiamės mes, jie nesikreipia į mus; jų reikšmė yra mūsų prijungta prie jų buvimo, bet ne jų buvimas kilęs iš jų reikšmės.
[130] Tai autorius yra dėstęs kitoje vietoje, plg. *Antanas Maceina.* Religijos filosofija.— Putnam, 1976.— P. 298—319; todėl čia šias sąvokas bei jų sąryšį tik pamini.
[131] Plg. *Walter Bröcker.* Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates.— Frankfurt a. M., 1965.— P. 55—63.
[132] Plg. *Ingemar Düring.* Aristoteles.— P. 211—212.
[133] Plg. *Leo Dumpelmann.* Kreation als ontisch-ontologisches Verhältnis: Zur Metaphysik der Schöpfungstheologie des Thomas von Aquin.— Freiburg i. Br., 1969.— P. 62—79; „relations quae dicuntur de Deo ad creaturam non sunt realiter in ipso" (p. 62).

[134] *Johann Wolfgang Goethe*. Faust.— Berlin, 1947.— P. 49 (darbo kambario monologas).

[135] Plg. *Martin Heidegger*. Was ist Metaphysik? — P. 36.

[136] Plg. *Antanas Maceina*. Religijos filosofija.— P. 217—227.

[137] Plg. ten pat.— P. 243—269; knygai jau išėjus, autorius užtiko, kad ir R. Guardini viename laiške (1963), išleistame iš pomirtinio jo palikimo, absoliuto sambūvį su reliatyvine būtybe grindžia Dievo kenoze, plg. *Romano Guardini*. Theologische Briefe an einen Freund: Einsichten an den Grenzen des Lebens, herausgegeben aus dem Nachlass.— München, 1976.— P. 7—14.

[138] Plg. ten pat.— P. 261—269.

[139] *Karl Jaspers*. Der philosophische Glaube angesichts der *Offenbarung*.— München, 1963.— P. 258.

[140] *Emerich Coreth*. Metaphysik.— P. 540—541.

[141] Ten pat.— P. 541.

[142] *Wilhelm Weischedel*. Der Gott der Philosophen.— Darmstadt, 1972.— T. 1.— P. 25.

[143] Ten pat.— P. XVIII.

[144] Ten pat.— P. 25.

[145] Plg. *Walter Strolz*. Der denkerische Weg Martin Heideggers.— P. 182.

[146] *Karl Löwith*. Vorträge und Abhandlungen: Zur Kritik der christlichen Überlieferung.— Stuttgart, 1966.— P. 262.

[147] *Johannes B. Lotz*. Sein und Existenz.— P. 100.

[148] Ten pat.— P. 106.

[149] *Martin Heidegger*. Identität und Differenz.— P. 71.

[150] Plg. *Karl Jaspers*. Philosophie.— P. 816—819; Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung.— P. 213—260.

[151] Plg. *Norbert Hinske*. Kants Idee der Anthropologie // Die Frage nach dem Menschen: Aufriß einer philosophischen Anthropologie.— *Freiburg i. Br., 1966.— P. 426—427.*

[152] Plg. *Karl Löwith*. Vorträge und Abhandlungen.— P. 269—270 (E. Husserlio laiškas K. Löwithui).

[153] *Max Scheler*. Späte Schriften // Die Stellung des Menschen im Kosmos.— Bern, 1967.— P. 10.

[154] *Martin Heidegger. Sein und Zeit.— P. 7.*

[155] *Hermann Krings*. Wissen und Freiheit // Die Frage nach dem Menschen.— P. 23.

[156] *Max Scheler*. Späte Schriften.— P. 11; tos pačios pažiūros yra ir G. Marcelis; jis neneigia žmogaus mokslo laimėjimų, tačiau jis kreipia mūsų dėmesį į tai, „kad mes vis dėlto suprastume, jog juo daugiau dalykų apie žmogų patiriame, juo neaiškesnė darosi mums jo esmė"; Marcelis net būtų „linkęs klausti, ar ši atskirų pažinčių gausa mūsų galų gale neapakina" (*Gabriel Marcel*. Der Mensch als Problem.— Frankfurt a. M., 1956.— P. 80).

[157] Plg. *Martin Heidegger*. Kant und das Problem der Metaphysik.— P. 189.

[158] *Wolfgang de Boer*. Das Problem des Menschen und die Kultur.— Bonn, 1958.— P. 12.

[159] *Herbert Werner Rüssel*. Gestalt des christlichen Humanismus.— Amsterdam, 1940.— P. 178—179.

[160] *Max Scheler*. Späte Schriften.— P. 123; plg. *Max Scheler*. Vom Umsturz der Werte // Zur Idee des Menschen.— Bern, 1955.— P. 173—195.

[161] Ten pat.— P. 124—144.

[162] *Herbert Werner Rüssel.* Humanistische Theologie (įvadas į G. Picco della Mirandola veikalo „De dignitate hominis" vokiškąjį vertimą).— Fribourg, [b. d.].— P. 15.

[163] *Giovanni Picco della Mirandola.* Die Würde des Menschen.— P. 45—50.

[164] Ten pat.— P. 51—53.

[165] *Jean-Paul Sartre.* L'Existentialisme est un Humanisme.— Paris, 1946.— P. 20.

[166] Plg. *Fritz Heinemann.* Existenzphilosophie — lebendig oder tot? — P. 91.

[167] *Paul Tillich.* Die Frage nach dem Unbedingten.— P. 184.

[168] *Xavier Zubiri.* Naturaleza, historia, Dios.— Madrid, 1951.— P. 337.

[169] Ten pat.— P. 339.

[170] *S. Augustinus.* Confessiones.— Lib. 11.— Cap. 6.

[171] *Martin Buber.* Gottesfinsternis.— Zürich, 1953.— P. 60.

[172] Plg. *Martin Buber.* Ten pat.— P. 14; *Fritz Leist.* Nicht der Gott der Philosophen.— Freiburg i. Br., 1966.— P. 26—30, 81—94.

[173] Plg. *B. Vyšeslavcev.* Obraz božij v suščestve čeloveka // Putj.— Paris, 1935.— Nr. 49.— P. 48—71.

[174] Plg. *Martin Buber.* Gottesfinsternis.— P. 19—20.

[175] *Emil Brunner.* Offenbarung und Vernunft.— Zürich, 1961.— P. 435, 446.

[176] Apybraiža žmogaus kaip kūrinio, mąstomo Dievo šviesoje, sudaro autoriaus „Religijos filosofijos" antrosios dalies turinį.

[177] „Aš šlovinsiu tave, Viešpatie, visa mano širdimi,
papasakosiu visus tavo nuostabius darbus.
Linksminsiuos ir džiūgausiu dėl tavęs,
giedosiu tavo vardui, o Aukščiausias" *(lot.)*.

Priedas.

FILOSOFIJA IR LIETUVIŲ KALBA

[1] *Richard Hönigswald.* Philosophie und Sprache: Problematik und System.— Darmstadt, 1970.— P. 140.

[2] *Johannes B. Lotz.* Sein und Existenz.— P. 135—136.

[3] *Martin Heidegger.* Über den Humanismus.— P. 16.

[4] *Martin Heidegger.* Holzwege.— P. 25, 44.

[5] *Hermann Ammann.* Die menschliche Rede.— Darmstadt, 1974.— P. 103—104.

[6] Plg. *Johannes B. Lotz.* Sein und Existenz.— P. 148—149.

[7] *Martin Heidegger.* Holzwege.— P. 61.

[8] *Aurelius Augustinus.* De Trinitate.— Cap. XV, 10—15.

[9] *Hans-Georg Gadamer.* Wahrheit und Methode.— P. 397.

[10] Plg. ten pat.— P. 403—404.

[11] Ten pat.— P. 380.

[12] *Martin Heidegger.* Was heisst Denken? — P. 51.

[13] *Martin Heidegger.* Über den Humanismus.— P. 5.

[14] *Martin Heidegger.* Zur Seinsfrage.— P. 42.

[15] *Martin Heidegger.* Was ist das — die Philosophie? — P. 45.

[16] *Karl Jaspers.* Philosophie.— P. 228.

[17] Plg. ten pat.— P. 228—229.

[18] *Martin Heidegger*. Über den Humanismus.— P. 6—7.
[19] *Martin Heidegger*. Zur Seinsfrage.— P. 23.
[20] *Karl Jaspers*. Philosophie.— P. 288.
[21] *Karl Jaspers*. Ten pat.— P. 291.
[22] Ten pat.— P. 288.
[23] *Hermann Ammann*. Die menschliche Rede.— P. 107.
[24] *Hans-Eduard Hengstenberg*. Philosophische Anthropologie.— Stuttgart, 1957.— P. 104.
[25] *Arnold Gehlen*. Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt.— Frankfurt a. M., 1966.— P. 287.
[26] *Johannes Lohmann*. Philosophie und Sprachwissenschaft.— Berlin, 1975.— P. 62.
[27] Ten pat.— P. 144; plg. p. 162.
[28] *Arnold Gehlen*. Der Mensch.— P. 281—282.
[29] Šiuo atžvilgiu yra ypač būdingas sudėtinis veikalas „Mathematik und Dichtung" (München, 1971), kuriame autoriai (daugiausia amerikiečiai) mėgina sklaidyti poezijos kalbą matematiniu metodu, tikėdamiesi rasią poezijos esmę. Iš tikro betgi čia įvyksta tai, kas ir biocheminės analizės atveju: semiotinė ar semantinė kalbos sklaida yra pateisinamos, tik jos neranda to, ko ieško; matematinė kalbos analizė neranda poezijos esmės taip lygiai, kaip biocheminė organizmo analizė neranda gyvybės ar sielos.
[30] *Hans-Georg Gadamer*. Wahrheit und Methode.— P. 419.
[31] *Richard Hönigswald*. Philosophie und Sprache.— P. 91.
[32] Ten pat.— P. 139.
[33] *Johannes Lohmann*. Philosophie und Sprachwissenschaft.— P. 52—53.
[34] Semitų kalbų pabrėžiamą būklę galima indoeuropiečių kalbomis *aprašyti* (ne išversti) tik *dalyvių* pagalba. Į tai per maža atsižvelgia ir naujausiasis psalmių vertimas: Kun. *A. Liesis*, kun. *V. Aliulis*, kun. *Č. Kavaliauskas*. Psalmynas (Bostonas, 1974. Ankstesnysis arkivysk. *J. Skvirecko* vertimas (plg. *Psalmių knyga*, *Stuttgart*, 1949) yra per daug žodinis, todėl sunaikina *poetinį* psalmių pobūdį; pastarasis yra per daug „suliaudintas", todėl išlaiko, tiesa, poetinį, užtat sunaikina *sakralinį* psalmių pobūdį, pvz., „aplink mane *zuja*" (p. 31), „*lupi* lindynėj" (p. 31), „*išsižioję* jie *rėkia*" (p. 60), „burną *pasižabosiu*" (p. 68), „lūpos mano *prapliupo*" (p. 68), „valdovui meili tu, *gražuole*" (p. 78), „*griebti į nagą*" (p. 88), „sveikutėliai — *apkūnūs*" (p. 119), „žemę *liežuviais valnoja*" (p. 119) „*nerieskite sprando*" (p. 123), „*kriokia* užmigę" (p. 124), „į nugarą *spiria*" (131), „*terliot* jo vainiką" (p. 147), „darbais jie *susiterliojo*" (p. 175), „*šūsnys* lavonų" (p. 184), „*pastvers* ir sutraiškys" (p. 211), „*ristas* žirgas jį *žavi*" (p. 235). Visi šie posakiai — jų minėtame vertime labai gausu — yra vaizdingi, todėl teiktini *poeziją* verčiant; tačiau jie neteiktini *sakraliniams* tekstams, kuriais yra virtusios psalmės šimtmečių eigoje. Poezija ir malda, visų pirma *garbinamoji*, negali išsiskirti; jos gi išsiskiria, jei poezijos vaizdingumas nepajėgia pakilti ligi maldos kilnumo (le sublime).
[35] Plg. *Arnold Gehlen*. Der Mensch.— P. 288.
[36] *Richard Hönigswald*. Philosophie und Sprache.— P. 141—142.
[37] *Hans Georg Gadamer*. Wahrheit und Methode.— P. 362; plg. p. 364—365.
[38] *Johannes Lohmann*. Philosophie und Sprachwissenschaft.— P. 251.
[39] *Martin Heidegger*. Holzwege.— P. 297.
[40] Ten pat.— P. 12.
[41] Ten pat.— P. 13.

[42] *Martin Heidegger.* Einführung in die Metaphysik.— P. 10—11.
[43] *Martin Heidegger.* Holzwege.— P. 67; plg. Vom Wesen der Wahrheit.— P. 15.
[44] Cit. *Fritz Heinemann.* Existenzphilosophie — lebendig oder tot? — P. 89.
[45] *Richard Hönigswald.* Philosophie und Sprache.— P. 187.
[46] *Johannes B. Lotz.* Sein und Existenz.— P. 149.
[47] Plg. *Richard Hönigswald.* Philosophie und Sprache.— P. 185—186.
[48] Plg. *Johannes Lohmann.* Philosophie und Sprachwissenschaft.— P. 229.
[49] Ten pat.— P. 266.
[50] Kiek šie posakiai („est gibt", „il y a") yra nutolę nuo atsajaus buvimo, vadinasi, buvimo metafizine prasme, parodo būdinga vokiečių filosofijos ištara: „*Gott, den es gibt, gibt es nicht*"; tai reiškia: Dievo, kuris būtų čia pat po ranka, tokio Dievo nėra. Šia „parankine" prasme yra ir rusiškai vartojamas *jestj* metafiziniam buvimui nusakyti, pvz., „*jestj Bog ili net?*" — klausia Ivanas Karamazovas savos vaizduotės velnią (plg. *F. Dostojevskij.* Broliai Karamazovai, XI, 9).
[51] Plg. Lietuvių kalbos gramatika.— Vilnius, 1976.— T. 3.— P. 355—356. J. B. Lotzas pabrėžia loginės jungties vaidmenį ta prasme, kad ji esanti vienintelė, kuri „žodžių sąstatą (Wortgefüge)" iškelianti viršum „žodžių krūvos" ir tuo padaranti šiąją ištara, o sykiu ir kalba; jis peikia pozityvistinę kalbos sampratą, kuri reginti žodyje *yra* tik jungiamąjį veikmenį, o neįžvelgianti jame „metafizinės jo gelmės bei reikšmės" (*Johannes B. Lotz.* Sein und Existenz.— P. 155—156). Tai tinka, be abejo, *toms* kalboms, kurių ištarose *yra* negali būti išleidžiamas (vokiečių, prancūzų...); bet tai netinka toms kalboms (lietuvių, rusų...), kurių ištaros yra tikros ištaros ir be žodžio *yra*. J. B. Lotzo pastaba rodo, kad žodis *yra* turi pagrindinę metafizinę, tačiau tik antrinę loginę reikšmę.
[52] *Arnold Gehlen.* Der Mensch.— P. 279.
[53] *Johannes Lohmann.* Philosophie und Sprachwissenschaft.— P. 71, plg. p. 83—85.
[54] Lietuvių kalbos gramatika.— Vilnius, 1971.— T. 2.— P. 235—236; plg. p. 143.
[55] Šalia lyties *būna* yra lietuvių kalboje išlikusi ir „senoji atematinė forma „*esti*", kuri, pasak gramatikos, „reiškia pasikartojantį ko nors buvimą" (Lietuvių kalbos gramatika.— T. 2.— P. 143, 235) ir tuo skiriasi ne tik nuo lyties *yra*, bet ir nuo lyties *būna*; lytis *būna* nusako daugiau trukmę negu dažnį. Autorius savo knygoje vartoja lytį *esti*, tačiau jos netapatina su lytimi *būna*.
[56] Plg. Lietuvių kalbos gramatika.— T. 2.— P. 254.
[57] Ten pat.— P. 260.
[58] Ten pat.— P. 263.
[59] Plg. Lietuvių kalbos gramatika.— Vilnius, 1965.— T. 1.— P. 251—473.
[60] Ten pat.— P. 289; plg. p. 290.
[61] Plg. *Michele Frederico Sciacca.* Akt und Sein.— Freiburg i. Br., 1964.
[62] Plg. Lietuvių kalbos gramatika.— T. 1.— P. 308.
[63] Plg. Dabartinės lietuvių kalbos žodynas.— Vilnius, 1972.— P. 91.
[64] Plg. Lietuvių kalbos gramatika.— T. 1.— P. 402.
[65] Plg. ten pat.— P. 295.
[66] Plg. ten pat.— P. 319—320.

[67] Turėti priesagą *-ėjas* ir tuo būdu reikšti *veikėją* lietuviškai gali ne tik tranzityviniai, bet ir netranzityviniai veiksmažodžiai, pvz., *belsti — beldėjas, čiuožti — čiuožėjas, delsti — delsėjas, lįsti — lindėjas, skristi — skridėjas, šliaužti — šliaužėjas* (plg. Lietuvių kalbos gramatika.— T. 1.— P. 320). Todėl nors *būti* ir yra netranzityvinis veiksmažodis, vis dėlto jis gali turėti vedinį priesaga *-ėjas* ir nusakyti buvimo kaip veiksmo veikėją arba *buvėją*. Žodis *buvinys* kalbinių sunkenybių nesudaro: kas *dūksta*, yra *dūkinys*, kas *kali*, yra *kalinys*, kas *kliūva*, yra *kliuvinys*, kas *myšta*, yra *mišinys*, kas *mokosi*, yra *mokinys*, kas *šunta*, yra *šutinys*, nuosekliai kas *būna* arba *būva*, yra *buvinys* (plg. Lietuvių kalbos gramatika.— T. 1.— P. 297, 328, 368—369).

[68] Lietuvių kalbos gramatika.— T. 1.— P. 16.

ASMUO IR ISTORIJA

[1] *Nicolaj Berdiajew.* Der Sinn der Geschichte.— Tübingen, 1949.— P. 35—36. Yra būdinga, kad ši istorijos samprata, išdėstyta Berdiajevo knygoje „Istorijos prasmė" (1923), išvydo pasaulį keletu metų anksčiau negu egzistencialiai ontologinė žmogaus istoriškumo sklaida M. Heideggerio knygoje „Būtis ir laikas" (1926). Tai prasmingas Rytų ir Vakarų mąstymo sutapimas, kurio vidurkyje stovi žmogaus laikinybė. Tai „stebėjimas žmogaus dramos laiko tėkmėje" (C. Münster).

[2] *José Ortega y Gasset.* Das Wesen geschichtlicher Krisen.— Stuttgart, 1951.— P. 38, 39, 41.

[3] *Nicolai Berdiajew.* Op. cit.— P. 17—18.

[4] Erdvės samprata šiandien vis labiau svyra vad. „kreivos erdvės" naudai, vadinasi, erdvės, nebeatskiriamos nuo medžiagos ir tuo pačiu ją užsklendžiančios, kadangi medžiagos kiekis visatoje yra aprėžtas (plg. *Joseph Meurers.* Metaphysik und Naturwissenschaft.— Darmstadt, 1976.— P. 77—86). Keturmatė Einsteino erdvė virsta galų gale dvimate: joje nėra gylio, o tik plotis, kuriuo judant vis grįžtama į tą patį tašką. Tai, ką graikai taikė laikui, iš tikro tinka erdvei: *erdvė būna ratu.* Čia pirmas žingsnis kartojasi kiekviename tolimesniame.

[5] „Gaudeamus". Studentų ateitininkų sąjungos laikraštis.— 1975.— Nr. 2.— P. 34.

[6] Plg. *Vincas Bartusevičius.* Išeivijos jaunimas ir pavergta Lietuva // Aidai.— 1972.— Nr. 7.— P. 321—326; *Kęstutis K. Girnius.* Išeivijos ateitis jaunimo perspektyvoje // Į laisvę.— 1972.— Nr. 56.— P. 4—12; *Antanas Maceina.* Dviejų kultūrų sankirtis: Dvasinė lietuviškojo jaunimo drama // Į laisvę.— 1974.— Nr. 60.— P. 9—23; *Antanas Saulaitis SJ.* Išeivijos lietuvių jaunimo prasmės beieškant // Aidai.— 1972.— Nr. 7.— P. 313—315.

[7] *Gabriel Marcel.* Geheimnis des Seins.— Wien, 1952.— P. 211.

[8] Plg. *Karl Jaspers.* Philosophie.— Berlin, 1948.— P. 315.

[9] *Karl Jaspers.* Op. cit.— P. 316.

[10] *Nicolas Berdiaeff.* De l'Esclavage et de la Liberté de l'Homme.— Paris, 1946.— P. 21.

[11] *Gabriel Marcel.* Homo viator.— Paris, 1947.— P. 31—32.

[12] *Gabriel Marcel.* Du Refus à l'Invocation.— Paris, 1948.— P. 147—148, 151.

[13] *Gabriel Marcel.* Homo viator.— P. 18, 19.

[14] *Martin Buber.* Das dialogische Princip.— Heidelberg, 1965.— P. 8, 32.

[15] Plg. *Antanas Maceina.* Religijos filosofija.— Putnam, 1976.— T. 1.— P. 27—36, 177—210.

[16] *Gabriel Marcel.* Du Refus à l'Invocation.— P. 156.

[17] *Martin Heidegger.* Was ist Metaphysik? — Frankfurt a. M., 1949.— P. 16.

[18] *Martin Heidegger.* Sein und Zeit.— Tübingen, 1949.— P. 419.

[19] Asmens laisvė — jo apsisprendimas ir šio apsisprendimo vykdymas — yra galima tik todėl, kad laikas yra tuščias. *Jei laikas būtų pilnas,* vadinasi, jei ateitis *atsineštų* tam tikrą turinį, tai šis turinys mus savimi apspręstų, ir laikas virstų *likimu,* iš kurio negalėtume ištrūkti. Tuomet apie mūsų laisvę negalėtų būti nė kalbos, taip pat nė apie atsakingumą.— Antra vertus, jei laikas *nusineštų* mūsų sukurtą turinį praeitin kaip nebūtin, nebūtų galima kalbėti nei apie gailestį, nei apie atgailą. Gailesčio jausmas ir atgailos darbai būtų tokiu atveju visiškai beprasmiai. Tokiai pažiūrai atstovauja, pavyzdžiui, J. P. Sartre'as savo dramoje „Musės — Les Mouches" (1943).

[20] *Nicolai Berdiajew.* Der Sinn der Geschichte.— P. 111.

[21] Plačiau apie tai plg. *Antanas Maceina.* Didieji dabarties klausimai.— Chicago, 1971.— P. 267—282.

[22] Kiek plačiau apie tai plg. *Antanas Maceina.* Religijos filosofija.— T. 1.— P. 195—197.

[23] *Karl Jaspers.* Philosophie.— P. 324.

[24] Šioje vietoje M. Heideggeris vartoja žodį „gebürtig", kuris reiškia kilmę, pvz., mergautinė pavardė ar tautybė; ši kilmė niekad nepraeina, nors mergaitė ištekėtų ar tautietis persikeltų užsienin.

[25] *Martin Heidegger.* Sein und Zeit.— P. 374.

[26] Čia slypi istorijos mokslo pavojus imtis aprašyti praeitį, žiūrint į ją *dabarties akimis* ir tuo būdu tampant neobjektyviam. Čia slypi ir žmogiškųjų ateities planų dužlumo priežastis, nes šie planai, nors ir skiriami ateičiai, vis tiek esti kuriami pagal dabarties mastus ir tuo pačiu virsta daugiau ar mažiau nerealiais, kadangi būsimoji tikrovė visados būna kitokia negu esamoji. Negalėdamas peržengti dabarties, asmuo tiek praeičiai, tiek ateičiai teikia dabarties bruožų ir tuo būdu *šiuos laiko matmenis atgaivina, tačiau niekad nebe tokius, kokie jie yra buvę ar bus būsią.* Užtat tiek istorija kaip praeities mokslas, tiek vad. „futurologija" kaip ateities įžvalga nėra ir negali būti objektyvios gamtamokslio prasme. Jos visados yra subjektyvios asmens gyvenamosios dabarties prasme kaip šios dabarties interpretacija.

[27] *Nicolai Berdiajew.* Der Sinn der Geschichte.— P. 31.

[28] *Martin Heidegger.* Sein und Zeit.— P. 379.

[29] *Sören Kierkegaard.* Philosophische Brocken // Werke.— Düsseldorf, 1962.— T. 10.— P. 72; plg. p. 75.

[30] *Martin Heidegger.* Sein und Zeit.— P. 380.

[31] *Wilhelm Schapp.* In Geschichten verstrickt: Zum Sein von Mensch und Ding.— Wiesbaden, 1976.— P. 142.

[32] *Gabriel Marcel.* Geheimnis des Seins.— P. 218—219.

[33] *Karl Jaspers.* Philosophie.— P. 321. Tą pačią mintį, nepriklausomai nuo Jasperso, yra išreiškęs ir G. Marcelis sakydamas: „Aš esu savo praeitis — je suis mon passé" (*Journal metaphysique.— Paris,* 1927.— P. 243).

[34] *José Ortega y Gasset.*— Op. cit.— P. 86—87.

[35] *Gabriel Marcel.* Du Refus à l'Invocation.— P. 151—152.

[36] *Nicolai Berdiajew.* Der Sinn der Geschichte.— P. 115.

[37] *Max Scheler.* Vom Ewigen im Menschen // Werke.— Bern, 1954.— T. 5.— P. 37.

[38] *Nicolai Berdiajew.* Op. cit.— P. 116.

[39] *Karl Jaspers*. Philosophie.— P. 853.
[40] *Karl Jaspers*. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte.— München, 1949.— P. 293—294.
[41] *Nicolai Berdiajew*. Op. cit.— P. 116.
[42] Plg. *Nicolai Berdiajew*. Op. cit.— P. 27.
[43] *Hans-Georg Gadamer*. Wahrheit und Methode.— Tübingen, 1975.— P. 367.
[44] *Johannes Lohmann*. Philosophie und Sprachwissenschaft.— Berlin, 1975.— P. 62.
[45] *Johann Gottfried Herder*. Briefe zur Beförderung der Humanität.— Riga, 1793.— T. 1.— P. 146.
[46] *Antanas Salys*. Raštai.— Roma, 1979.— T. 1.— P. 4.
[47] *Karl Vossler*. Geist und Kultur in der Sprache.— Heidelberg, 1925.— P. 181.
[48] *Wilhelm von Humboldt*, plg. *Hans-Georg Gadamer*. Op. cit.— P. 417—419; *Johannes Lohmann*. Op. cit.— P. 47.
[49] *Oswald Spengler*. Untergang des Abendlandes.— München, 1963.— P. 10.
[50] *Nicolai Berdiajew*. Der Sinn der Geschichte.— P. 36.
[51] *Karl Jaspers*. Philosophie.— P. 398.
[52] Plg. *Karl Jaspers*. Op. cit.— P. 636.
[53] *Peter Tschaadajew*. Philosophische Briefe // Cit. Oestliches Christentum.— München, [b. d.].— T. 1.— P. 8—9.
[54] *Karl Jaspers*. Op. cit.— P. 422.
[55] Plg. *Karl Jaspers*. Op. cit.— P. 636.
[56] *Karl Jaspers*. Op. cit.— P. 636—637.
[57] *Peter Tschaadajew*. Op. cit.— P. 61.
[58] *Jean Daniélou*. Essai sur le Mystère de l'Histoire.— Paris, 1953.— P. 66.
[59] *Hans Maier*. Der Mensch im Exil // Interpretation der Welt.— Würzburg, 1965.— P. 301.
[60] *Jean Daniélou*. Op. cit.— P. 63.
[61] *Juozas Girnius*. Tauta ir tautinė ištikimybė.— Chicago, 1961.— P. 133, 137.
[62] Cit. *Stasys Yla*. Jurgis Matulaitis.— Putnam, 1977.— P. 31.
[63] *Dorothee Sölle*. Warum ich Christ bin // Sudėt. veikale / Red. Walter Jens.— München, 1979.— P. 339.
[64] *Karl Jaspers*. Philosophie.— P. 403.
[65] *Karl Jaspers*. Op. cit.— P. 639.
[66] *Karl Jaspers*. Op. cit.— P. 413.
[67] Plg. IV PLJS kongreso nutarimą: „Asmeniškas žmogaus apsisprendimas nulemia, ar jis yra tautos dalis, ar ne" // Cit. Pasaulio lietuvis.— 1979.— Nr. 8—9.— P. 37.
[68] *Karl Jaspers*. Op. cit.— P. 636.
[69] IV PLJS kongreso nutarimai, plg. Op. cit.— P. 39.
[70] *Tomas Venclova* // Cit. Pasaulio lietuvis.— 1979.— Nr. 8—9.— P. 19.
[71] *Emil Brunner*. Der Mensch im Widerspruch.— Zürich, 1965.— P. 445.

SUDARYTOJO PASTABOS

Šiame „Raštų" tome spausdinami A. Maceinos darbai nėra susieti kokios nors vienos tyrimų srities analizės ir apmąstymų. Jų parašymo pretekstas nebuvo koks nors literatūros kūrinys, istorinis įvykis ar kokio nors nepaprasto asmens gyvenimas; jie taip pat nesudaro kokio nors ciklo, kaip kad būdinga daugeliui kitų iki šiolei „Raštuose" spausdintų A. Maceinos darbų. Tai tiesiog darbai įvairiais teoriniais filosofijos klausimais.

„Filosofijos kilmė ir prasmė" — stambiausias ir, ko gero, pats reikšmingiausias A. Maceinos filosofijos darbas. Jo pagrindą sudaro Miunsterio universitete skaitytų filosofijos paskaitų kursas. Recenzuodamas šį veikalą, J. L. Navickas „Aiduose" (1978 m., Nr. 2) rašė: „...minėto veikalo pirmoji dalis persvarsto Jasperso pateiktus filosofavimo šaltinius: nuostabą, abejonę ir kančią, kuriuos jis trumpai aptaria savo „Einführung in die Philosophie" antrajame skyriuje. Antroje knygos dalyje dominuoja Heideggerio idėjos ir jo būties samprata, prie kurios Maceina prijungia transcendentalinę dimensiją" (p. 62). Atskiru leidiniu šis veikalas buvo išleistas Romoje 1978 m.

Studija *„Asmuo ir istorija"* atskiru leidiniu buvo išleista Čikagoje 1981 m. Ji išaugo iš dešimtajam Lietuvių Katalikų Mokslo Akademijos suvažiavimui (1976 m. lapkričio mėn. 26 d.) nusiųsto pranešimo tuo pačiu pavadinimu. (Vėliau, 1984 m., jis buvo išspausdintas LKMA suvažiavimo darbų dešimtajame tome (p. 3—17) taip pat tuo pačiu pavadinimu, tik su paantrašte „Žmogaus istoriškumo prasmė ir vertė".)

„Filosofijos keliu" nebuvo išleistas atskiru leidiniu. Pirmą kartą jis buvo spausdinamas tęsiniais penkiuose „Aidų" žurnalo numeriuose (1978.— Nr. 8.— P. 346—354; Nr. 9.— P. 391—396; Nr. 10.— P. 446—454; 1979.— Nr. 1.— P. 11—15; Nr. 2.— P. 80—86). Vėliau jis buvo du kartus perspausdintas Lietuvos spaudoje („Literatūroje ir mene" bei „Problemose"). Tai beveik autobiografinio pobūdžio darbas, savotiška autoriaus kūrybinio filosofijos kelio autoanalizė. Imtis tokio darbo A. Maceiną išprovokavo jo septyniasdešimtmečiui specialiai skirtame „Aidų" numeryje (1978 m., Nr. 2) išsakyti jo kūrybos vertinimai bei kvietimas filosofiniam dialogui. Atsiliepdamas į tai, čia A. Maceina ir mėgina atsakyti savo kūrybos vertintojams ir skaitytojams, autentiškai paaiškindamas ir patikslindamas savo požiūrį į tas problemas, kurias daugiau ar mažiau yra užkliudęs savo kūrybinėje veikloje.

Rengiant spaudai šiuos darbus, jų rašyba ir skyryba sutvarkyta pagal šiuolaikinius lietuvių kalbos normatyvinius reikalavimus, suvienodinta svetimvardžių rašyba, tačiau leksikos dalykai liko neliesti. Bibliografinės veikalų „Filosofijos kilmė ir prasmė" bei „Asmuo ir istorija" išnašos nukeltos į tomo pabaigą.

LOTYNIŠKŲ IR KITŲ KALBŲ ŽODŽIŲ BEI POSAKIŲ ŽODYNĖLIS

Actus purus — grynas veiksmas
Ad libitum — savo nuožiūra
Ancilla scientiarum — mokslų tarnaitė
Ancilla theologiae — teologijos tarnaitė

Causa sui — pirminė priežastis, savęs paties pagrindas
Cogitatio ad libitum — mąstymas savo nuožiūra
Creaturae motus expressit eam — kūrinio judesys išgavo jį
Cum hoc, ergo propter hoc — po to, vadinasi, dėl to

Deus est vox relativa — Dievas yra santykinis žodis
"De bello gallico" — „Apie galų karą"

Ens adorans — garbinanti būtis
Ens historicum — istorinė būtis
Ens rationale — protinga būtis
Ens realissimum — realiausioji būtis
Ens sociale — visuomeninė būtis
Et in majestate adoratur aequalitas — ir didybėje garbinama lygybė
Et verbum caro factum est — tas žodis tapo kūnu
Ex professo — tiesiai, atvirai; kaip dalyko žinovas

Habeas Corpus — turėk asmenybę, jauskis individu
Habitudo vel respectus ad aliquid — santykis kaip polinkis kitam

Ignoramus et ignorabimus — nežinome ir nežinosime

Mutatio improprie dicta — pakeitimas, netinkamai pavadintas
Mutatis mutandis — su tam tikrais pakeitimais, pakeitus keistinus dalykus

Natura prius — pirmiau gamta

Per modum deficientem — per stoką
Philosophia perennis — amžinoji filosofija
Productio rei ex nihilo — daikto sukūrimas iš nieko
Puto — manau

Quod scripsi, scripsi — ką parašiau, tas parašyta

Redactus sum in nihilum — esu paverstas niekais

Sicut liber, et pictura, et speculum — tarsi knyga, tarsi paveikslas, tarsi veidrodis
Sola scriptura — tik raštas
Sum — esu
Sursum — aukštyn

Universalia in re — universalijų egzistavimas daikte

Venia legendi — teisė skaityti paskaitas universitete
Via negativa — neigimo būdas
Via philosophiae — filosofijos būdu
Videtur quod non — atrodo, kad ne

* * *

Praktikē kai theōrētikē philosophia (gr.) — praktinė ir teorinė filosofija
Intermezzo (it.) — pertrauka
Le style c'est l'homme (pranc.) — stilius tai yra žmogus
Poésie pure — grynoji poezija

VARDŲ RODYKLĖ

TURINYS

FILOSOFIJOS KILMĖ IR PRASMĖ

ASMUO IR ISTORIJA

FILOSOFIJOS KELIU

Maceina A.
Ma32 Raštai.— V.: Mintis, 1990.— .— (Iš Lietuvos filosofijos palikimo: LFP).

T. 6: Bendrieji filosofijos klausimai / Sudarė A. Rybelis.— 1994.— 480 p.: portr.— Bibliogr.: p. 441—465.— Vardų r-klė: p. 470—477.— ISBN 5—417—00689—0.

Šeštasis A. Maceinos tomas skirtas bendriesiems filosofijos klausimams. Čia spausdinamas svarbiausias jo filosofinis veikalas „Filosofijos kilmė ir prasmė", studija „Asmuo ir istorija" ir autobiografinio pobūdžio darbas „Filosofijos keliu".

UDK 1

Serija
„Iš Lietuvos filosofijos palikimo"

Antanas M a c e i n a
RAŠTAI, t. 6

Sudarė *Antanas Rybelis*

Redaktorė *Rima Dulkinienė*
Dailininkas *Sigitas Sniras*
Meninė redaktorė *Romana Kungytė*
Techninė redaktorė *Danutė Navickienė*
Korektorės: *Irena Cupalienė, Aleksandra Gobienė*

SL. 255. 1994 09 19. 29,09 leidyb. apsk. l. Tiražas 2000 egz. Užsakymas 91. Išleido „Minties" leidykla, Z. Sierakausko 15, 2600 Vilnius. Spaudė Poligrafinių paslaugų įmonė, A. Strazdelio 1, 2600 Vilnius

Kaina sutartinė